ZET
sztuka kultura sprawy społeczne

ROK V NR. 13 (105)

DWUTYGODNIK POD REDAKCJĄ JERZEGO BRAUNA
WARSZAWA, DNIA 1 GRUDNIA 1936 R.

CENA 50 GR.

Wróg państwa nr. 1.

W „ABC" z 28.XI. b. r. zamieszczono art. p.t. „Ujawnić masonerję!" Jest to apel zupełnie słuszny i na czasie, zgodny zarówno z interesem politycznym Polski, jak i z podstawowemi zasadami moralności. Nie jest dopuszczalnem, z punktu widzenia godności ludzkiej, by życiem społeczeństw kierowały siły ukryte, nieodpowiedzialne, wymykające się z pod kontroli publicznej, od której nie uchyla się przecież ani państwo ani kościół, ani żadne ruchy ideowe czy partje polityczne.

ABC pisze:

Niektóre posunięcia, dokonywane w Polsce, są tak niezrozumiałe, tak sprzeczne z naszymi interesami, tak jaskrawo zgubne dla Państwa i Narodu, a równocześnie tak chytre i przemyślne, że nikt nie może mieć wątpliwości co do tego, że kierowane są jakąś obcą ręką dla obcych celów.

Ostatnie dni dostarczają aż nadto dowodów, że tak jest istotnie. Wszędzie wdarły się obce agentury i próbują kierować ważnemi posunięciami. Tymczasem już dziś z całą pewnością ustalić można szereg nazwisk osób, które należą do organizacji tajnej, kierowanej przez obce nam czynniki, to znaczy zarówno przez żydów, jak i przez niektóre obce państwa.

Podporządkowanie się obcym rozkazom w życiu politycznem, jest najgorszą zbrodnią przeciwko państwu, równą conajmniej zbrodni szpiegostwa i zdrady stanu. To też stwierdzić należy, że:

1) dotychczasowe sankcje karne przeciw tajnym organizacjom, zależnym od obcych agentur są zupełnie niewystarczające,

2) w praktyce walka z obcemi agenturami masońskiemi nie jest prowadzona z należytą energją, a nawet nie jest prowadzona w ogóle.

Tymczasem robota masońska jest szkodliwa i bardziej niebezpieczna dla państwa od roboty komunistów, gdyż o ile cele, a nawet metody walki komunistów są ogólnie znane, o tyle cele i metody działania masonerji władzom państwowym znane nie są.

W chwili, gdy fatalne skutki działania masonerji odbijają się coraz wyraźniej na życiu wewnętrznem Polski, przyszedł najwyższy czas na jej radykalne ukrócenie. Przypominamy, że we Włoszech potrafiono zmusić masonerję do zupełnego ujawnienia się. Wobec tego, że w Polsce szereg nazwisk masońskich jest znanych, także i u nas będzie to możliwe.

Z chwilą ujawnienia, masoni przestaną być groźni, bo będzie wiadomo, którzy ludzie są masonami i ludzie ci nie będą mogli ...przeciwdziałać np. odseparowaniu młodzieży od żydów.

Osoby te, przez sam fakt ujawnienia ich przynależności do masonerji, będą musiały odejść albo w zacisze domowe, albo w zacisze więzień, jeżeli ujawnione będą także istotne cele ich akcji.

Do niedawna większość ludzi w Polsce nie wierzyła w istnienie masonerji i innych tajnych towarzystw, może dlatego, że były one u nas rozpowszechnione mniej niż gdzieindziej. Oficjalne statystyki w Biuletynach masońskich i encyklopedjach, podające liczbę „braci" w Stanach Zjednoczonych na c-a 4 miljony, w Anglji ½ miljona a we Francji przeszło 60,000, przyznają ich Polsce 700 — 800. Niewątpliwie jest ich grubo więcej, w każdym razie jednak nie tyle, co w krajach zachodnich, co dowodzi, że umysłowość polska nie jest skłonna do bezkrytycznego przyjmowania „objawień" tajemnych mistycyzmu wolnomularskiego i obserwowania jego statutów. To, obok wyjątkowo ostrożnego konspirowania się, było z pewnością jedną z głównych przyczyn niewiary szerokich kół społeczeństwa w istnienie, a w każdym razie w potęgę wpływów lóż masońskich.

Ostatnio jednak, pod wpływem wielkiej i rozgłośnej dekonspiracji masonerji w aferze Stawiskiego, oraz walki otwartej, jaką wypowiedział jej Mussolini, poglądy na tę sprawę uległy radykalnej zmianie. Dziś tylko głupiec albo człowiek złej woli, potajemny stronnik mafji, może udawać, że „nie wierzy" w egzystencję międzynarodowej socjety zamaskowanych. Ale to dopiero pierwszy krok na drodze wytrzebienia tej potężnej a złowrogiej instytucji. We Francji władze państwowe, sfery katolickie i organizacje narodowe znają już z nazwiska około 50.000 wolnomularzy. Nie pomogło to do uchronienia Francji przed rządami Frontu Ludowego, czyli sojuszu Wielkiego Wschodu z komunistami, bo nad Sekwaną panuje tradycyjnie system polityczny, w którym władza jest marjonetką w ręku ekspozytury masonerji: partji radykalnej. Jednakże ujawnienie to większości czynnych członków lóż jest ogromnym atutem w ręku sił, broniących Francji przed ostateczną anarchją i zdziczeniem moralnem.

To samo potrzebne jest i u nas, zwłaszcza w obecnej fazie, gdy masonerja uchwaliła, po śmierci Marsz. Piłsudskiego, uchwycić władzę zdecydowanie w swoje ręce, a nawet uczynić z Polski ośrodek akcji i promieniowania ideologji wolnomularskiej (postanowienia zeszłorocznego kongresu mafji w hotelu „Brystol" w Warszawie), w okresie, gdy Polska staje się kluczem sytuacji politycznej w Europie, a wzięta w dwa ognie, przez Niemcy i Rosję, musi być szczególnie czujną i polegać na własnych siłach.

Przeprowadzić ten postulat i wytrzebić wpływy masońskie z Polski, tak zakorzenione w szkolnictwie, w świecie literacko - intelektualnym, w prasie i wogóle we wszystkich ośrodkach kierowniczych naszego życia kulturalnego, będzie niezmiernie trudno. Masoni polscy są nieliczni, ale zato solidarni i usadowieni zręcznie na różnych bardzo wysokich i wpływowych stanowiskach, posiadają zaś poparcie potęgi takiej, jak zorganizowane żydostwo (jak wiadomo doktryna judaistyczna Talmudu i podstawowa doktryna masońska są sobie bardzo bliskie). „ABC" zaznacza słusznie, że o wiele łatwiejsza jest walka z komunizmem, którego cele i metody są znane, niż z masonerją, co do której panuje u nas jeszcze kompletna ignorancja. Na Zachodzie dzieła gruntowne o masonerji, o historji i doktrynach tajnych towarzystw, o istocie ślubów i wtajemniczeń masońskich czy illuminackich, idą w setki. U nas to jeszcze grunt śliski, po którym niewielu jeszcze stąpać umie. Problemat tajnych towarzystw — (Wroński zwie je „bande infernale", zgrają piekielną) — stanowi istny labirynt, gąszcz nierozplątany i nawet tacy poważni badacze, jak prof. Morawski, którzy opierają się na długoletnich badaniach archiwalnych, nie dają sobie z nim rady dlatego, bo nie rozumieją dokładnie sensu i elementów tego zjawiska. Natomiast filozofja Hoene - Wrońskiego odkryła aż do korzenia istotę tajnego sprzysiężenia międzynarodowego, zbadawszy zjawisko mistycyzmu destrukcyjnego organizacyj tajnych, zarówno od strony czysto filozoficznej, jak historyczno-genetycznej i psychologicznej Kto chce się zaznajomić wstępnie z tezami Wrońskiego w tej dziedzinie, niech czyta jego „Metapolitykę".

Masonerja, spekulatywna i polityczna, zarówno jak inne filjacje pokrewne, jest już dziś organizacją niesłychanie rozgałęzioną i niewątpliwie silniejszą od Kominternu. Nic dziwnego też, że Mussolini — po każdym podjętym nań zamachu — nie prześladował bezpośrednich sprawców, komunistów czy anarchistów, a zarządzał rewizję lóż masońskich. Mafja ta jest niezmiernie niebezpieczna dla niepodległości każdego państwa, już choćby przez to, że posiada swych „podstrzegaczy" (szpiegów) wszędzie, że gnieździ się w kancelarjach panujących i najważniejszych ministerstw, zarówno wojskowych jak cywilnych, wskutek czego nie istnieją dla niej niemal żadne tajemnice. Wiadomo, że t. zw. kurjerzy masońscy przewożą odpisy tajnych dokumentów państwowych z krajów do krajów, komunikując ich treść w centrach międzynarodówki masońskiej, której władze kierownicze umieją je następnie zużytkować dla swych celów.

Masonerja jest organizacją powszechną, istniejącą we wszystkich częściach świata, a tak zakonspirowaną, że nikt niepowołany nie może mieć wstępu do jej najwyższych tajemnic. Wroński tłómaczy to tem, że kierownicy i inspiratorzy towarzystw tajnych stanowią zupełnie inny „gatunek" ludzki, psychologicznie tak odmienny od człowieka współczesnego, że gdyby nawet ogłosili publicznie swe *tajemnice*, niktby ich nie mógł zrozumieć. Polega to na tem, że samorzutność rozumu, jego wolna refleksja, mająca za przedmiot prawdę (filozofja, nauki) i dobro (religja, moralność), są w nich zupełnie sparaliżowane, zaś miejsce ich zajmuje spotworniały do niesłychanych rozmiarów „nierząd wyobraźni", połączony z energją demoniczną, właściwą np. okultystom, hypnotyzerom, ekstatykom. Nie są to jednak psychopaci, lecz ludzie „pod-normalni" (jakby powiedział prof. Znaniecki) u których przejawia się z niezmierną siłą popęd destrukcyjno - anarchiczny, zdławiony przez człowieka współczesnego w sferze podświadomości, a będący tem, co religja zwie *złą zasadą* (skłonność do zła, „grzech pierworodny").

Ludzie ci, odznaczający się przyrodzoną nienawiścią do całej ludzkości współczesnej (którą masoni — wbrew obłudnym pozorom współczucia — traktują z bezwzględną pogardą i lekceważeniem), oraz do wszystkich instytucyj społecznych, do wartości wyprodukowanych przez historję i kulturę, poznają się łatwo wzajemnie i wiążą się w tajne sprzysiężenia przeciwko ładowi moralnemu i cywilizacji, wciągając następnie do nich szersze kręgi osób, często nieświadomych, używanych za narzędzie. Nie mogą oni ujawnić swych zasad i celów, gdyż zostaliby, jako „wróg ludzkości nr. 1", poprostu wystrzelani lub zamknięci w więzieniach, budują więc skomplikowaną maszynerję ślubów, wtajemniczeń, sekretów, która ich ma osłonić. Zawsze więc bywa tak, że nietylko społeczeństwo nie-masońskie, lecz nawet członkowie organizacyj tajnych, nie mają pojęcia, kto nimi kieruje. Istnieje też niezliczone rojowisko różnych lóż, lig, „zakonów", bractw, filjacyj, które nie znają się wzajemnie, są natomiast znane centrom kierowniczym wyższego rzędu.

Towarzystwa tajne dzielą się zazwyczaj na stopnie niższe, przygotowawcze, i stopnie wyższe, na których udziela się adeptom istotnych „tajemnic". Osoby panujące (monarchowie, prezydenci) wciągane ze względów oportunistycznych do masonerji, nie bywają zazwyczaj dopuszczane do stopni wyższych, co jest zrozumiałe, bo tam dowiaduje się adept, że aby osiągnąć cel, dla którego założono „Zakon" trzeba: wygubić religje, *zburzyć państwa*, unicestwić wszelkie instytucje społeczne i prawa moralne, skasować własność, zniszczyć filozofję, nauki i sztuki, oraz wymordować wszystkich ludzi o poglądach odmiennych. Zasadą podstawową masonerji jest przecież „powrót do raju ziemskiego", do porządku natury, wykluczającego wszelką moralność i cele wyższe życia ludzkiego. W symbolice masońskiej „kamień niepolerowany" to człowiek dziki ale wolny, „kamień stłuczony" to człowiek dzisiejszy, „zdeprawowany" przez uczucia rodzinne, prawo, religję, naukę, wspólnotę narodową, miłość ojczyzny i t. d., zaś „kamień polerowany", to „Syn Światłości", brat-mason, który wyzwolił się z tych wszystkich przesądów i wrócił do stanu pierwotnego. Stąd słowa przysięgi Illuminatów: „Od tej chwili jesteś zwolniony od rzekomej przysięgi ojczyźnie i prawom; przysięgnij wyjawić twemu nowemu przełożonemu, który da ci się poznać, wszystko co zobaczysz lub uczynisz, posiądziesz, przeczytasz lub zrozumiesz, nauczysz się lub odgadniesz, a także śledzić i szpiegować, co nie rzuciło ci się w oczy".

Podstawą organizacji jest sekret i absolutne posłuszeństwo („Przysięgam wieczne milczenie i posłuszeństwo wszystkim Przełożonym i Statutom Zakonu. W tym co jest objektem Zakonu zrzekam się zupełnie moich własnych widoków i *mojego rozsądku")*. Obok hipokryzji, która jest cnotą najwyższą, obowiązuje szpiegostwo. Każdy brat ma powierzonego sobie elewa, którego śledzi („Miejcie na niego oczy w chwilach, kiedy nie spodziewa się, aby go podstrzegano"). Illuminaci bawarscy mieli około 1,500 przewidzianych w statucie sposobów i tricków szpiegowskich, włącznie ze śledzeniem „braci" podczas snu. Na stopniu 4-tym nowicjusz zobowiązany był opowiedzieć całą historję swego życia, co było najsilniejszym węzłem, łączącym go z organizacją. („Teraz ich trzymam — mówi Weishaupt o tej „próbie" — jeżeli zechcą nas zdradzić, i ja też mam ich sekrety". „Gdy zachoruje Brat który — powiada Statut Minerwalnych — drudzy Bracia powinni go bezprzestannie pilnować, najprzód dla umocnienia jego ducha, czyli zapobieżenia, aby przez bojaźń śmierci nie wygadał tajemnic; powtóre aby pochwycili wszystkie pisma Zakonne, któreby mogły znajdować się przy chorym". To asystowanie śledcze „braci" przy łożu umierającego masona, jest obyczajem powszechnie już stwierdzonym).

W masonerji obowiązuje zasada: „cel uświęca środki". Dlatego „wszystko co jest użyteczne Zakonowi jest aktem cnoty". Dozwolona jest kalumnja, zdrada najbliższych, zabójstwo, trucicielstwo, o ile to zbliża organizację do jej celów. Stąd pytanie dla Nowicjuszów: „Czy przyznajecie Zakonowi prawo życia i śmierci?" Odpowiedź brzmi m. in. „Rząd nie wiele straci (na zabiciu niewygodnych lożom), bo na miejsce jednego znajdzie zawsze innych, zaś Zakon zyska". Szczególnie Illuminaci, filjacje wyższe, powstałe z rytu „Scisłej Obserwy", a rządzące masonerją, posługują się bezwzględnie tem „prawem".

Wciąganie i formowanie członków odbywa się bardzo powoli. Instrukcje mówią, że gdyby „brat" uformował w ciągu całego życia tylko jednego lub dwu masonów, już dokazał wielkiej sztuki. Istotnie, takie potworne odwrócenie pojęć, kładące zło w miejsce dobra, zbrodnię nazywające cnotą, a fałsz, hypokryzję i kalumnję wynoszące na piedestał w miejsce prawdy, takie wykorzenienie z dusz ludzkich wszelkich uczuć i zasad moralnych, a zaszczepienie w nich bezwzględnego nihilizmu i nienawiści, jest pracą żmudną.

Masonerja pracuje powoli. Ogłusza i zatruwa sumienia, dewastuje umysły, wsącza stopniowo swe potworne absurdy mistyczne, aż wreszcie odwartościowawszy wszystko, co stworzył duch ludzki, rozjątrzywszy najciemniejsze instynkty, rozpętuje anarchję, gwałt, apokaliptyczne sceny pustoszenia cywilizacji, jakie obserwujemy dziś w Hiszpanji. To czeka i nas, jeżeli nie opancerzymy się zawczasu przeciwko tej wężami syczącej Meduzie.

E pur si muove!

W nr. 10 „Zet" ogłosiłem artykuł p. t. „Hamlet wyzwolony", w którym między innemi starałem się wykazać, że aneksja Hamleta na rzecz filozofji polskiej jest klasycznym przykładem rewizjonistycznej maniery Wyspiańskiego, która przyswajała swoim poglądom każde zjawisko historyczne, czy literackie posiadające jakiś wspólny punkt zaczepienia z metafizyką autora „Wesela", że Wyspiański obchodził się z bohaterami legend i historji w sposób apodyktyczny i narzucał im przykrojone na własną koncepcję bytu poglądy, co stawiało postaci te w naszych oczach obdarte z przyjętej przez historję legendy a w świetle, mniejsza z tem czy słusznej czy nie, dość że nowej prawdy (Chłopicki, Konrad, Lelewel, Mickiewicz, Odysseusz). Natknąwszy się na postać Hamleta i dostrzegłszy w nim te same przesłanki, na których była zbudowana jego koncepcja bytu — Wyspiański obalił popularną tezę Goethego o hamletyźmie, odrzucił koncepcję czynu, ewolucję psychiki, problem sublimacji „ja" pod wpływem zewnętrznego ciosu, słowem wszelkie dotychczasowe podejścia do Hamleta, zastępując je nowem zagadnieniem, zagadnieniem inteligencji.

Ponieważ pomiędzy poglądami współczesnymi, a epoką powstania Hamleta zieje przepaść trzech wieków, najczulszy i najbardziej tendencyjny komentarz, będący w stanie upodobnić ideę dramatu do wytworzonych dopiero dzisiaj pojęć, nie jest ich w stanie utożsamić. Inaczej mówiąc: poprzez całą genjalność intuicji psychologicznej, Szekspir nie mógł być przygotowany na rewelację metafizyki Wyspiańskiego, a więc jeżeli się uwzględni, że Wyspiański przyjmuje Hamleta in extenso, muszą znaleść się w dramacie pewne luki, których filozofja Wyspiańskiego nie wypełnia, tak jak zachodzą „wybrzuszenia" poglądów autora „The Tragicall Historie of Hamlet", których tekst duńskiej tragedji nie obejmuje. Zachodzą wręcz pewne sprzeczności, których zlikwidowanie poprzez obcięcia tekstu, a nawet przeróbki, byłoby warunkiem słuszności nowej koncepcji Hamleta. Za sprzeczność taką uważałem pozostawienie pierwiastka irracjonalnego w obrębie dramatu inteligencji.

O ile słusznie ujmuję zagadnienie świadomości, polega ono na obdarzeniu Hamleta prawem rozporządzania inteligencją w wypełnieniu posłannictwa, które określa metafizyka Wyspiańskiego jako tropienie zła, jego zdemaskowanie i wymierzenie mu kary. Terenem rozpoznania i działania inteligencji jest życie realne, zmontowane z łańcucha faktów oczywistych. A więc fakt śmierci ojca rozwiera w duszy Hamleta tragedję, fakt małżeństwa matki z Klaudjuszem wstrząsa jego synowską miłością, fakt koronacji Klaudjusza wzbudza podejrzenie co do jego wpływu na śmierć ojca, fakt wstrząsu psychicznego w scenie odtworzonego morderstwa naprowadza go na słuszność podejrzeń i szereg logicznie z siebie wynikających faktów doprowadza Hamleta do aktu zemsty, a wreszcie do samobójstwa. W przyczynowy ciąg tych faktów włączony jest epizod rozmowy Hamleta z duchem ojca, w oparciu o którą inteligencja Hamleta powoduje szereg następnych wydarzeń. W dramacie Szekspirowskim epizod ten potraktowany jest jako zdarzenie realne. Ponieważ pomiędzy zagadnieniem życia pozagrobowego w ogólnem pojęciu, a krytycyzmem człowieka inteligentnego trudno jest przerzucić racjonalistyczną kładkę, zaś w szczególności forma „duchów" podana przez wyobraźnię ludu i artystów romantycznych napotyka na zdecydowany opór borykającego się z zagadnieniem bezwzględnej prawdy intelektu, usiłowałem odmówić Szekspirowskiemu epizodowi z duchem prawa do miana faktu realnego, tem bardziej, że ten właśnie moment jest wyjściowym punktem dla formy działania Hamleta, a więc zawiesza dramat świadomości na nici wątpliwego realizmu omawianej sceny.

Jeżeli się uwzględni, że literatura dotycząca bezpośrednio zagadnienia koncepcji Wyspiańskiego jest szczupła i że „Nowa realizacja Hamleta" wnosi do niej najświeższe refleksje, wyłuskujące z rozwlekłego komentarza poety jego najistotniejsze cechy, zainteresowanie moje dla publikacji było — wydaje mi się — zrozumiałe. Aczkolwiek jednak powoływałem się na „Nową realizację Hamleta" niejednokrotnie i wytknąłem jej dziedziczenie najsłabszego w mem mniemaniu punktu koncepcji — przedmiotem mych rozważań była przedewszystkiem „The Tragicall Historie of Hamlet". Podkreśliłem to zresztą, stwierdzając, że ten rodzaj twórczości Wyspiańskiego, jako odsłaniający najistotniejsze pierwiastki metafizyki poety i stanowiący credo jego ideologji teatralnej, jak żadne inne dzieło stanowi najdogodniejszy punkt wyjścia dla dyskusji na temat teatru wogóle, zaś teatru polskiego w szczególności. Ponieważ „Nowa realizacja Hamleta", poza umotywowanemi zresztą okrojeniami tekstowemi i nową oprawą sceniczną, jest w zasadzie afirmacją polskiego Hamleta, wszelkie zarzuty dotyczące samej koncepcji mogły pośrednio dotyczyć i publikacji. W związku z tem p. Tadeusz Kudliński, jeden ze współautorów „Nowej realizacji Hamleta" wystąpił w nr. 11 „Zet" z obroną komentarza i wysunął w artykule p. t. „Bronię ducha z Elzynoru" szereg kontrargumentów dotyczących zarówno poruszonego przezemnie zagadnienia jak i kwestyj będących efektem nieporozumienia. Pragnąc zachować kierunek zamierzonej polemiki, z wielości poruszonych przez autora problemów wybiorę te, które dotyczą bezpośrednio kwestji ducha. Obalając tezę o konieczności skreślenia sceny z duchem w dramacie inteligencji p. Tadeusz Kudliński twierdzi, że:

1. Moment pozaświadomy bynajmniej nie dyskredytuje koncepcji dramatu świadomości, owszem wzbogaca ją. Wyeliminowanie pierwiastka irracjonalnego uczyniłoby z Hamleta suchy schemat logiczny, podczas kiedy chodzi tu o uzyskanie pełni psychiki człowieka całego. Zjawiska pozaświadome nie mogą być z zasady wyeliminowane z dramatu świadomości, tak jak nie mogą być wyeliminowane elementy uczuciowe w stosunku do Ofelji i do matki, ponieważ są one w dziedzinie psychiki realne. Za realnością momentu przemawia m. in. zacytowane zdarzenie, że jednemu ze znajomych ukazał się po śmierci ojciec w sposób wyraźny i plastyczny.

2. Do omawianego momentu nie należy przypisywać zbytniej wagi; aczkolwiek wiadomość o przebiegu zabójstwa komunikuje Hamletowi podświadomość, źródłem działania Hamleta nie jest ten moment, a jest nim zamiar i konieczność sprawdzenia podejrzeń. Scena zaś z duchem poddaje Hamletowi pierwszą formę działania.

Zanim odpowiem na powyższe wywody, dla określenia podstaw na których sformułowałem swój zarzut — pragnąłbym poświęcić nieco uwagi pojęciu dramatu świadomości. Zdaniem p. T. Kudlińskiego dramat świadomości nie polega na wyzwalaniu się od irracjonalności w tym sensie, by zjawiska tego w dramacie i na scenie wogóle być nie mogło, lecz by właśnie na scenie Hamlet od irracjonalnych pierwiastków się wyzwalał i z nimi walczył. Że nawet u Szekspira Hamlet do wieści o duchu odnosi się wyraźnie podejrzliwie, przypuszczając mistyfikację. Hamlet ze zjawą ducha walczy, bo nie wie czy to jest fantom, czy zły duch, wiodący go na manowce i jako człowiek obdarzony inteligencją i wolą musi sprawdzić wersję otrzymaną od zjawy.

Otóż cechą prawdziwego arcydzieła, w mem ujęciu, jest jego symboliczny schematyzm, jego wielowarstwowość polegająca na takim skonstruowaniu dramatu, aby do każdej warstwy dobudować można było pewne znaczenia w zależności od stopnia zaawansowania konsumenta i od poziomu kulturalno-artystycznego epoki, w której obowiązują pewne, niezaprzeczalne jej cechy. Tak np. „Król Edyp" oznaczał dla współczesnych hegemonję woli bogów, dzisiaj możnaby go uważać za symbol słabości woli człowieczej wobec skomplikowanej machiny wypadków (to ostatnie ujęcie odpowiadałoby koncepcji „Niespodzianki" K. H. Rostworowskiego). Hamlet był prawdopodobnie dla współczesnych niczem więcej, jak tragedją królewicza duńskiego, pozbawionego w sposób podstępny dziedzicznych praw do tronu i usiłującego dojść do nich drogą samosądu, dla Goethego symbolem: „einer grossen Seele, der eine grosse Tat angeboten, und dieser Tat nicht angewachsen ist", dla Wyspiańskiego... otóż dla Wyspiańskiego t. zn. dla jego metafizyki: dramatem zwycięskiej woli, grzebiącej w gruzach zewnętrznych przeciwności nawet samego siebie. Kiedy myślę o rewelacyjności komentarza poety, mam na myśli nie tylko aneksję Hamleta na rzecz filozofji polskiej, ale przedewszystkiem odkrycie przez niego najwyższej warstwy znaczenia tragedji duńskiej — warstwy dramatu inteligencji.

Zanim schemat Hamleta zamknie w sobie po latach wyższe (urobione na drodze ustawicznej ewolucji) pojęcie, iż inteligencja, dzisiaj zawiera w sobie zagadnienie rozumu, miernika władzy istot żyjących. I jeżeli Hamlet jest istotnie arcydziełem nieśmiertelnem, to nie będzie takiego etapu ewolucji, w którymby nie mógł być symbolicznym schematem konfliktów zachodzących między typową dla takiego etapu wartością a jej sprzecznościami. Jeżeli tym arcydziełem nie jest, co do pewnego stopnia wynikałoby z moich rozważań, to dla utrzymania go na piedestale genjalności schematu symbolicznego, zajdzie konieczność przystosowania go do wymogów charakteru i poziomu takiej epoki. Klasycznym przykładem genjalności budowania schematu symbolicznego, są mity religijne, obejmujące najdrobniejsze drgnienia psychiki ludzkiej aż do zagadnień socjalnych i naukowych, samoprzystosowujące się i dlatego trwające wiecznie. Jeżeli na drodze postępu mit jakiś odpadł, to dlatego, że albo nie był genjalnie skonstruowany albo, że jego samo-przystosowanie się napotykało na złośliwość konserwatyzmu, który usiłował je w dziejowym locie zamrozić.

Hamlet jest dla mnie mitem powołania człowieka. Mit ten dzisiaj wkroczył w epokę hegemonji rozumu — musi więc przesiąknąć zagadnieniami epoki i stać się mitem powołania człowieka inteligentnego. Musi rozwiązać konflikty zachodzące między prawdą zewnętrzną a prawdą wewnętrzną na drodze postępowania dowodowego. Postępowanie dowodowe powinno być skonstruowane z pojęć określonych przez rozum jako pewniki. W wypadku jeżeli rozum wychodzi od momentu leżącego poza obrębem jego aksjomatyki, przyjmuje ten moment pozaświadomy jako świadomy. Ale postępowanie tego rodzaju z uwagi na obecność w sylogiźmie racjonalistycznym przesłanki irracjonalnej będzie nosiło charakter hipotezy, a nie bezwzględnej prawdy, choćby ono tę prawdę najściślej określało. Za przesłankę irracjonalną w dowodzie tym uważam stosunek Hamleta do możliwości istnienia ducha. Zanim więc Hamlet posłużył się szczegółami zreferowanymi przez pozaświadomość, powinien najpierw ustalić, że szczegóły te mogą stanowić w sylogiźmie przesłankę racjonalną. Ale to byłoby przedmiotem osobnego dramatu, mianowicie dramatu rozwiązującego jego stosunek do pozaświadomości. W Hamlecie zaś mamy do czynienia z postępowaniem dowodowem, zmierzającem do ustalenia prawdy o morderstwie. Jeżeli więc Hamlet w swoje postępowanie dowodowe włączył moment pozaświadomy, którego jego inteligencja poprzez zbadanie i walkę nie ustaliła jako pewnik, nie możemy tego postępowania traktować jako dowód, ale jako hipotezę. Tak, czy owak, gdybyśmy przyjęli tezę p. T. Kudlińskiego, że dramat świadomości polega na wyzwalaniu się od pierwiastka irracjonalnego, całe zagadnienie w Hamlecie zwęziłoby się do problemu: czy duch istnieje dla Hamleta, czy nie? Ale i nawet w wypadku gdybyśmy się na tę tezę zgodzili — zagadką w Hamlecie pozostałoby dlaczego Hamlet, człowiek inteligentny, walczący z mirażem, oparłszy się na relacjach wysłannika wieczności, autorytet jego afirmuje? Zdaniem mojem nie jest istotne dla zagadnienia dramatu: jaki był stosunek Hamleta do irracjonalizmu, ale istotnem jest to, że jeżeli się przyjmie, iż schemat Hamleta w dzisiejszej epoce oznacza konflikty, zachodzące między prawdą wewnętrzną, a rzeczywistością, to konflikty te mogą być rozwiązane na drodze rozumu. W dramacie inteligencji więc nie byłoby miejsca na wyzwalanie się od czegoś, co dla rozumu jako aksjomat nie istnieje. Tu nie byłoby czasu na powracanie do konfliktów, które rozum porzucił z racji uświadomienia sobie, że jest powołany do wprowadzenia w naszą rzeczywistość ładu i pchnięcia wehikułu wypadków na tor postępu ku ideałowi dobra. To też termin: świadomość odniósłbym nie tyle do osoby Hamleta jako do charakteru dociekającego merytoryczności poszczególnych wypadków, a do samej inteligencji — jako znamienia najwyższego rozwoju człowieka — która przyjmuje na siebie obowiązek wypełnienia posłannictwa.

Ale powróćmy do kontrargumentów p. T. Kudlińskiego.

1. Czy można mówić o uzyskaniu pełni psychiki człowieka przez pozostawienie pierwiastka irracjonalnego? Na pełnię psychiki w mem pojęciu składają się wszelkie doznania, wchodzące w zakres świadomości i podświadomości. Do pierwszej grupy zaliczyłbym wszelkie momenty intelektualne, do drugiej wszelkie momenty uczuciowe i odruchy. Za realne w dziedzinie psychiki uważałbym wszystko to, co przedewszystkiem rozum określi. Jeżeli mowa o realności momentów podświadomych, to w tym sensie, że stwierdzając ich obecność, a nie mogąc ich w ramach własnych możliwości określić i nimi powodować — rozum przyjmuje je jako pewnego rodzaju dogmaty.

Poruszenie przez p. T. Kudlińskiego sprawy „widzenia" znajomego stawia mnie w kłopotliwem położeniu. Nie mogąc, dla powagi tego znajomego, wspomnianego wypadku nie uważać za argument, nie mam prawa iść na przekór własnym przekonaniom. Zresztą polemika na temat życia pozagrobowego do niczego nie doprowadzi. Jest to wyłącznie kwestja wiary. Podobno pisząc dramaty widział Stanisław Wyspiański postaci swoje tak plastycznie, że niemal wyczuwał ich obecność w pobliżu. Przeżycia i ekstazy religijne występują u osób, na stany te podatnych, w formie tak wyostrzonej widzialności, że w pewnym sensie można mówić o realności tych zjawisk. Albo seansy spirytystyczne! Albo zbiorowe sugestje, na tle których mistrzowie iluzji na Wschodzie wywołują urągające logice i zdrowemu rozsądkowi efekty wizualne. Ale wszystko to są dla mnie zjawiska realne w dziedzinie psychiki, pozbawionej pierwiastka podstawowego t. j. kontroli rozumu, a więc psychiki niepełnej. Z punktu widzenia nauki stany te są zaliczone do dziedziny zjawisk psychopatologicznych. Ale przyjmijmy, że argument p. T. Kudlińskiego zmierza do jakiejś bezwzględnej prawdy o życiu pozagrobowem. Czyż argument ten i dopuszczanie możliwości halucynacji, wysunięte równocześnie — ze sobą nie kolidują?!

Jako istota rozumna stanąłby Hamlet wobec następujących alternatyw: a) przyjęcie istnienia ducha jako dogmat (wiara), b) nie przyjęcie istnienia ducha (krytycyzm). Jeżeli zajdzie pierwszy wypadek, zarówno dogmat jak i powaga postaci ojca będą dostatecznym powodem do uzyskania pewności co do osoby zabójcy, a w związku z tem i wymierzenia mu kary. Nie mając do czynienia już z umysłem dociekliwym i niepewnością, nie możemy przyjąć sceny: „Teatr w teatrze" za konieczną, a tem samem wyłamujemy z logiki ogniw konstruktywnych dramatu jedno i to bardzo ważne.

Pozatem obdzieramy Hamleta z jego najbardziej charakterystycznej cechy t. j. kunktatorstwa, która daje wyraz całokształtowi jego psychiki. W wypadku, jeżeli godzimy się na punkt drugi, musimy przyznać, że dociekliwość Hamleta zaprowadzi go conajwyżej do Sokratesowskiego: „wiem, że nic nie wiem". A więc w każdym razie nie do pewności co do istnienia duchów. Nie posuwając się zbyt daleko i nie twierdząc, że Hamlet jako filozof dojdzie do wniosku, że „duchy" jako wytwór wyobraźni wogóle nie istnieją, zgadzam się z p. T. Kudlińskim, że będzie sobie ten epizod tłumaczył jako halucynację (możliwość snu z uwagi na brak warunków na scenie jest wyłączona). Atoli zarówno w poprzednim artykule jak i w powyższym staram się wykazać, że taka konstrukcja sceny jaką my oglądamy u Szekspira, u Wyspiańskiego i u autorów „Nowej realizacji Hamleta" nie pozwala nam epizodu tego uważać za halucynację. Dla przykładu pozwolę sobie przytoczyć, że sam Wyspiański tak konstruował sceny halucynacji w „Weselu", iż w trakcie ich trwania nie miał miejsca żaden moment realistyczny, wpływający bezpośrednio na tok akcji. W drugim akcie mamy do czynienia z halucynacją zbiorową. Widma nawiedzające poszczególne postaci zastają je już w stanie oszołomienia. Są one plastycznym wyrazem nastrojów postaci („co się komu w duszy gra, co kto w swoich widzi snach"). Kiedy na scenę wkraczają inne realistyczne osoby, ta która miała wizję z trudem dźwiga się do życia realnego. Momenty realistyczne, przegradzające momenty halucynacji, odgrywają tutaj rolę jakby kurtyny, zaznaczającej początek i koniec przeżycia podświadomego, przez co podkreślają nierealność scen irracjonalistycznych. Dzięki temu momenty nawiedzeń czynią na nas wrażenie absolutnej halucynacji.

W Hamlecie natomiast ma się rzecz inaczej. Duch jest osobą ukazującą się powszechnie. Osobą dyskutowaną. Niestwierdzona. Osoba poszukująca Hamleta, a więc wybierająca z kim ma rozmawiać i kogo przeznaczyć do zemsty, słowem osobą rozumną, przebraną za ducha. Zarówno powyższa forma przedstawienia halucynacji jak też niepodobieństwo, aby w czasie jej trwania mógł Hamlet zebrać tyle i takich szczegółów realistycznych, które wywołałyby wstrząs u wytrawnego zbrodniarza, nie pozwalają mi sceny z duchem przyjąć za symbol halucynacji. Podkreślam raz jeszcze, że załamanie psychiczne u wyrafinowanego zbrodniarza renesansu mogło nastąpić tylko na skutek nagromadzenia takiej ilości i takich dokładnych szczegółów, że mógł on uzyskać pewność, iż ktoś aranżujący wizję zabójstwa musi posiadać niezbite dowody jego autentyczności. W tem miejscu miałbym również do zauważenia, że przypuszczenie p. T. Kudlińskiego, jakoby w epoce powszechnie stosowanego środka gwałtownej śmierci (wlanie trucizny do ucha) Hamlet mógł być automatycznie na szczegóły zabójstwa naprowadzony, nie jest dla mnie do przyjęcia. Standardowym środkiem pozbawiania bliźniego życia była w tej epoce trucizna podawana w napoju lub jedzeniu. Stosowały ją kobiety i tchórze. Innym, bardziej powszechnym środkiem było zakłucie szpadą. Stosowali go „gentlemani". Jeśli więc mowa o jakimś powszechnym sposobie, to w każdym razie nie o tak bardzo skomplikowanym i wyrafinowanym jak wlanie trucizny do ucha w czasie snu.

Dalej. Ta forma zestawienia wizji z człowiekiem inteligentnym, jaką my oglądamy u Szekspira, nie wskazuje na to, jakoby Hamlet w ducha nie wierzył. Przeciwnie. Mimo całej podejrzliwości Hamlet przyjmuje istnienie ducha. Motywuję to faktem, że bierze szczegóły zbrodni za wiarogodne prawdopodobnie dlatego, że pochodzą one od ojca. A więc nie zastanawia się nad możliwością niewiarogodności relacyj, ponieważ pochodzą one od ducha, którego istnienia rozumowo nie sprawdził, a przyjął je jako podstawę postępowania dowodowego, przypuszczając po zmaganiu się z fantomem, że duch może istnieje. Jeżeli zaś przyjął istnienie ducha jako hipotezę i miał prawo posłużyć się szczegółami dla sprawdzenia swych podejrzeń, nie może zaistnieć moment wymieniony w punkcie drugim, że Hamlet wiarę w ducha a priori odrzucił.

Reasumując stwierdzam: a) wiara Hamleta stoi w sprzeczności z jego kunktatorskim racjonalistycznym charakterem, b) krytycyzm Hamleta nie jest logicznie i konsekwentnie przeprowadzony.

2. P. Tadeusz Kudliński twierdzi, że do rozmowy z duchem nie należy przywiązywać zbytniej wagi. Że aczkolwiek pozaświadomość komunikuje Hamletowi o szczegółach zbrodni, źródłem działania Hamleta nie jest ten moment, a jest nim zamiar i konieczność sprawdzenia podejrzeń. Otóż starałem się wykazać, że ważność sceny z duchem polega na tem, iż stanowi ona w łańcuchu faktów pierwsze ogniwo. Jako ogniwo irracjonalne — w sensie braku w nim odpowiedzi na zarzut jaki uczyni mu niewątpliwie krytycyzm widza, wymagającego od dramatu merytoryczności rozwoju idei — łamie realność łańcucha. Nie upieram się przy scenie z duchem a nawet przeciwnie. Za podstawowy moment dla formy działania Hamleta uważam atoli kwestję zdobycia szczegółów. Nie zgadzam się tylko na tę forme ich zdobycia, którą przyjmuje Szekspir. I jeżeli można zrezygnować z całych partyj, dla rozwoju idei w dramacie niekoniecznych, nie można w mem mniemaniu rezygnować ze sprawy pierwszego faktu powodującego następne. Ponieważ pierwszy fakt przedstawiony jest w formie nie do przyjęcia, należy go wtłoczyć w formę inną, w formę do przyjęcia. Za formę taką uważałem poinformowanie Hamleta przez jakiegoś naocznego świadka „poza sceną". Zobaczylibyśmy więc Hamleta wchodzącego na scenę z zamiarem zaaranżowania „teatru w teatrze". Na to p. T. Kudliński wysuwa spostrzeżenie, że wobec istnienia naocznego świadka, scena „teatru w teatrze" jako dowodu prawdziwości relacji nie jest konieczna. Otóż, zdaniem mojem, za logiką jej pozostawienia. pomimo istnienia świadka, przemawia po pierwsze: konieczność załamania Klaudjusza jako dowodu oczywistego, że zbrodnia została przez niego popełniona (jest to logiczny motyw do wszelkich działań Hamleta przeciw złu unaocznionemu w osobie króla), po drugiej podkreślenie kunktatorskiego charakteru królewicza, który jeżeli ma sprawdzać słuszność relacyj, sprawdzi je zawsze, czy one będą pochodziły od zjawy, czy od naocznego świadka. Tylko jeden moment mógłby usunąć konieczność „konfrontacji". Gdyby Hamlet był obecny przy zbrodni. Ponieważ ten moment nie miał miejsca, bohater musi przejść przez całą dżunglę „pro" i „contra" i wyzwolić się nie tyle od irracjonalizmu, ile od niepewności. Na tym odcinku, zdaniem mojem, zagęszcza się cała tragedja, całe przekleństwo intelektu, który dopóty szarpie pełnią psychiki człowieka, dopóki w jakiś sposób nie uzgodni swej prawdy z prawdą zewnętrzną. Odnośnie do źródła działania bohatera w dramacie stwierdzam, że momentu przejmowania szczegółów zabójstwa nie uważałem nigdy za jego pobudkę. Nawet tak psychologiczny moment, jak usymbolizowanie dopingu do zemsty, teżby nie wchodził w rachubę. Nie przyjąłbym jednak tezy p. T. Kudlińskiego, że źródłem działania jest zamiar i konieczność sprawdzenia podejrzeń. Nawiązując do ogólnego ujęcia mej koncepcji dramatu świadomości uważam, że źródłem działania jest w „Hamlecie" powołanie Hamleta do wniesienia w bagno naszej rzeczywistości ładu. Ideał dobra jaki przyniósł ze sobą na świat, usiłuje jego wolna wola zrealizować. Jako środek do tego celu przeznacza mu ona inteligencję, a więc dopiero inteligencja nakazuje mu sprawdzić słuszność podejrzeń. To zaś co oglądamy w tragedji przez kilkaset minut jest skondensowaną formą działania. Obdzieranie wydarzeń z pokrowców obłudy, ukazywanie ich wiązania nićmi przyziemnych instynktów, ich niezgodności z prawem i ideałem dobra, odbywa się w sferze logiki prowadzącej do prawdy. Ta forma, ta merytoryczność wewnętrznej akcji dramatu posiada swój wyraz artystyczny w symbolicznym schemacie słyszanym i widzianym. Im bardziej ten schemat symboliczny będzie w swej logice i konsekwencji suchy i nieubłagany, tem pewniej zawiedzie on nas do uwierzenia w możliwość istnienia prawd zakreślonych przez poetę, do artystycznej prawdy. Dlatego z tego logicznego rusztowania nie może runąć w obliczu naszego krytycyzmu ani jedno wiązanie.

Ale pragnąłbym nawiązać do sprawy zasadniczej. Oczywiście z taką koncepcją dramatu świadomości jaką ja tutaj zarysowałem można się zgodzić lub nie. W związku z tem obecność pierwiastka irracjonalnego w dramacie inteligencji może się istotnie wydać komuś mało ważna. Jest to sprawa wyłącznie sumienia artystycznego, a więc subjektywna. Pragnąłbym wyjaśnić, że źródłem zarzutu nielogiczności była w pierwszym rzędzie lektura Hamleta Szekspirowskiego. Już tam powziąłem podejrzenia co do prawa posłużenia się przez Hamleta szczegółami zreferowanymi przez zjawę. W następnej lekturze (The Tragicall Historie of Hamlet) ugruntowałem swoje przekonanie, że w koncepcji Wyspiańskiego tembardziej nie powinno to mieć miejsca. Trzecia z kolei lektura, „Nowa realizacja Hamleta", była źródłem zdziwienia, że uwspółcześnienie tragedji duńskiej odbywa się poprzez obejście wspomnianego momentu, a jak się następnie dowiedziałem, wręcz poprzez jego afirmację. Szekspira tłumaczy Wyspiański, Wyspiańskiego tłumaczy pietyzm dla Szekspira, zarzutu dotyczącego niedocenienia ważności omawianego momentu, czy też jego niespostrzeżenia (przyznaję: termin niefortunny) bronił p. T. Kudliński i na to starałem się odpowiedzieć.

Atoli za pewną niesprawiedliwość w stosunku do mnie uważam zarzut p. Tad. Kudlińskiego, że poruszenie sprawy nieścisłości w dramacie inteligencji, a następnie chęć poruszenia innego jeszcze problemu, to jest celowości śmierci bohatera w świetle metafizyki Wyspiańskiego jest krzywdą, wyrządzoną komentarzowi poety. Oznaczałoby to, że nieśmiertelność arcydzieł polega na ich statyce w pewnym punkcie historji, skąd ma ona emanować przez cały dalszy rozwój umysłowości swoim immanentnym autorytetem. Czyż pietyzm taki konserwujący w lamusie historji choćby najbardziej aktualne i żywotne pozycje dorobku kulturalnego i artystycznego nie wydaje się większą krzywdą, niż nawet fałszywe ich zaatakowanie, a tem samem wyciągnięcie ich na światło dzienne i uczynienie tematem ogólnych dyskusyj? W jednem musi się p. Tad. Kudliński ze mną zgodzić. Problem oblicza ideowego teatru polskiego jest niewyraźnie zarysowany. Powiedziałbym, że dla szczytów teatrologji współczesnej wogóle nie istnieje. To co czynił w swoim czasie Osterwa z Redutą, co zarysowała w efemerycznych wysiłkach teatru im. Stefana Żeromskiego Irena Solska, co wreszcie lansuje na terenie eklektycznych podejść Leon Schiller, nie wychodzi poza ramy syzyfowych wysiłków jednostek lub eksperymentów mających za cel pogodzenie odwiecznej antynomji Sztuki i gustów. Ale problem zrozumienia konieczności wysublimowania z bogatej literatury dramatycznej, estetycznej i filozoficznej własnego teatru leży odłogiem. Żaden konkurs dramatyczny, żadne fuzjowanie mające zresztą na celu finansowe podparcie zagrożonej egzystencji teatrów, żadne ucieczki do egzotyki repertuarów nie doprowadzą do upowszechnienia pojęcia: teatr, jeśli nie wyznaczy się temu pojęciu jakiegoś toru rozwojowego, określonego przez powagę prawdziwej sztuki. Grzeszy teatr polski eklektycznem błądzeniem od atrakcji aktualizmu do sztywności patosu. Grzeszy „przedsiębiorstwowością" i funkcjonalizmem klasowym. Już nie kasandrowość, a zdrowy rozsadek musi stwierdzić, że ta czczość i małostkowość podejść — podobnie jak w literaturze estetycznej i beletrystycznej — zanotuje conajwyżej szereg mniej lub bardziej ważkich pozycyj i teatr współczesny wzbogaci repertuarem efemeryd, a nie ciężarem dominującej w naszej epoce idei.

W jednym z artykułów swoich o bezideowości współczesnego teatru polskiego wskazywał red. Jerzy Braun na konieczność wtłoczenia w tę chwiejną purchawkę jakiegoś kośćca ideologicznego. Jako punkt wyjścia do stworzenia takiego kośćca wskazywał między innemi teatr St. Wyspiańskiego. Nie musielibyśmy więc zbyt daleko sięgać, skoro w literaturze naszej tkwi zaródź idei korzeniami swymi wrosłej w psychikę narodu. Monumentalność teatru Wyspiańskiego nie zasadza się zresztą wyłącznie na specyficzności jego metafizyki. Monumentalność ta charakteryzuje się zdaniem mojem przedewszystkiem obecnością pierwiastka idei wogóle. Jeśli więc mowa o stworzeniu jakiejś zbawczej koncepcji teatru polskiego, to należałoby sięgnąć przedewszystkiem tam, gdzie z racji swej genjalnej intuicji idea przestała być własnością indywidualności, a zmieniła się w arkan poznania wszelkich praw rządzących dzianiem się zarówno na terenie historji jak i sztuki. Czy zresztą sięgniemy do ideologji Wyspiańskiego, czy przesączywszy przez filtr wymogów własnej psychiki narodowej wszelkie obserwowane kierunki artystyczne, wytworzymy jakąś nową, naszą „duszę teatru" — aksjomatem niewzruszonym pozostanie fakt, że idei tej teatrowi polskiemu potrzeba. I zanim zjawi się w literaturze dramatycznej polskiej jakiś Chrystus sceny i przyniesie nowe objawienie, obowiązkiem każdego artysty jest czynić wszystko, aby pojęcie teatru było czemś tak powszechnem i tak niepokojącem, jak niepokojącem i powszechnem staje się pojęcie kultury i państwa. — Żałuję więc, że między wierszami mego artykułu nie wyczytał p. Tad. Kudliński tej tendencji, która przy lekturze „Nowej realizacji Hamleta" narzuciła mi się przedewszystkiem. W ten sposób mówiąc o teatrze Szekspira i Wyspiańskiego, mam to przekonanie, że mówiłem o teatrze polskim wogóle.

Marjan Niżyński.

Filozofja współczesna

Zanim przystąpimy do analizy pracy ks. prof. Pastuszki [1]) w jej poszczególnych rozwinięciach, pozwolimy sobie na rozważania introdukcyjne, dotyczące metody i modalności ujmowania i przedstawiania dzieł (i systemów) filozoficznych. Wprowadzimy w najogólniejszym zarysie teorję stopni i klas filozoficznej apercepcji; elementy i struktury tej koncepcji zapożyczymy od p. T. J. Krońskiego, niemniej nadana tej koncepcji modyfikacja należy do nas.

Stopień najniższy określamy, jako *filologiczny*, nominalistyczny (symboliczny) w przeciwstawieniu do adekwatnego, intelektualnie oglądowego, totalnego. Typ ten apercepcji charakteryzuje „filozofów" nominalistów (refleksyjnie), filologów i studentów zdających egzamin z historji filozofji. Na tym stopniu ujmowania nie dochodzi się nawet do problemu czystej oglądowości intelektualnej pojęciowości filozoficznej i do ujęcia pojęcia jako elementu wyznaczonego całością relacyj systematycznych (ujęcie „dyspersujące"). Drugi stopień określamy jako rozumienie historyczne w trzech horyzontach: w szeregu genetycznym a parte ante, w szeregu genetycznym a parte post i w szeregu relacyjności jednoczesnej. Dalszy stopień określamy jako ujmowanie „personalne" („hipostatyczne"); w naszej modyfikacji typ ten apercepcji polaryzuje się: wtopienie przedmiotu poznawanego w podmiot poznający, apercypujący przedmiot poznawany wedle pewnego „schematu interpretacyjnego" (termin p. T. J. Krońskiego), wtopienie podmiotu poznającego w przedmiot poznawany (jak w pojmowaniu genetyczno-historycznem intelligibilizującem była inno-pojęciowość systemów czy mnogości pojęciowej do których odnosiło się dany systemat jako intelligibilizowany, tak w drugim członie tej polaryzacji ujmujemy system filozoficzny niejako „an sich", z tym stopniem ujmowania wiąże się modalność apercepcyjna, czy raczej transapercepcyjna, którą p. T. J. Kroński charakteryzuje jako odbywającą się przez „zawieszenie naszych władz poznawczych", ujmowanie niejako „ekstatyczne"). Dalszy stopień reprezentuje apercepcja „relatywno - systematyczna", w której intelligibilizującem jest pewna systematyczna mnogość pojęciowa, intelligibilizowanem poznawany systemat filozoficzny. Stopień najwyższy określamy jako jednocześnie absolutnie systematyczny i totalnie historyczny: w komprehensji tej interpretujemy (intelligibilizujemy) systemat określony jako moment intencjonalności absolutnej (intencjonalności systematu absolutnego) aktualizującej się w serjach historycznych.

Ks. prof. Pastuszka ograniczył się do przedstawienia „filologicznego" współczesnych doktryn filozoficznych: w pracy tej autor abstrahuje od horyzontu a parte ante, nie wyznaczając precedensów współczesnych systemów filozoficznych, które w naszej interpretacji wiążą się najściślej i osobliwie z problematyką filozofji transcendentalnej i transcendentnej XIX-go wieku; abstrahuje porówno od horyzontu „jednoczesności", który wykazałby konstrukturalność i niejako commercium intelligibile tych doktryn; i wreszcie od horyzontu a parte post, któryby ujawnił intencjonalność „futurystyczną" tych doktryn („protencjonalność"). Postawa „nominalistyczna" wyraża się porówno w metodzie klasyfikacyjnej; i tak termin: *irracjonalizm* obejmuje doktryny (np. N. Hartmanna, Klagesa czy Meyersona) nie wiążące się relacjami systematycznemi, a jedynie chwiejną „intencją terministyczną". Podobnie terminem: *idealizm* obejmuje się doktryny (np. Hamelina, Brunschvicga), związane conajwyżej „analogicznie", t. zn. przez pewien wspólny element, niedostateczny dla wytworzenia klasy systematycznej. Za niewłaściwą uważamy również klasyfikację „heteronomiczną" (t. zn. nie wedle autonomicznych, immanentnych relacyj pojęciowości): „filozofja katolicka" jest przykładem wyrazistym wprowadzenia elementów heterogenicznych; by nie wracać do problematyki filozofji katolickiej musimy zauważyć, iż rozdział ten należy do najsłabszych w pracy ks. Pastuszki: zamiast chaosu informacyj i literacko powierzchownych sprawozdań, należało raczej, choćby na poziomie opracowań innych rozdziałów tej pracy, wyłożyć pewne z doktryn neotomistycznych (np. Garrigou-Lagrange'a, Sertillange'a, czy Forest'a).

Uważamy również, iż wykład ks. prof. Pastuszki narusza „dystans", jaki zachodzi między poszczególnemi produkcjami filozoficznemi. Na zagadnienia psychoanalizy niema właściwie miejsca w przedstawieniu filozofji współczesnej. Uważamy także, iż należy pomijać czy ograniczać do minimum doktryny, w których bądź nie zachodzi jedność systematyczna, bądź nie potrafimy jej winterpretować: chaotyczność znamionuje ekspozycję filozofji Nietzsche'go, przypisujemy to niezrozumieniu dzieła podstawowego „Der Wille zur Macht"; z dzieła tego wynikałoby, iż doktryna Nietzschego jest trawestacją irracjonalistyczną doktryny podstawowej aktywności nieskończonej (woli absolutnej) Fichtego. — Tenże błąd nominalistyczny widzimy w rozdziale „Prądy materjalistyczne": dla doktryny marksizmu i jej kontynuacyj charakterystycznem essencjalnie jest strawestowanie naturalistyczno - dogmatyczne kategoryj idealizmu absolutnego: shipostazowanie (naiwna substancjalizacja) ducha objektywnego („materja uspołeczniona") i cofnięcie się od kategorji interakcji (korelacji funkcjonalnej totalności fenomenów rzeczywistości w funkcji świadomości absolutnej) do dogmatycznie użytej kategorji przyczynowości. Prąd materjalizmu dziejowego tem różni się od filozofji transcendentalnej, obejmującej całość filozofji współczesnej, poza odchyleniem neopozywistycznem, iż relacja gnozeologiczna wedle filozofji transcendentalnej jest transcausalna (nadprzyczynowościowa), zaś wedle tamtych doktryn — zgodnie z wszelkiemi doktrynami dogmatycznemi — przyczynowościowa, stąd epifenomenalny charakter świadomości.

Genezą zasadniczej nieadekwatności w ekspozycji problematyki filozofji intuicjonistycznej jest zapoznanie jej transcendentalnego charakteru. Charakter transcendentalny współczesnego intuicjonizmu funduje się: 1-o na wyznaczaniu bytu (choćby „w sobie") w relacji do aktywności świadomości, 2-o na uznaniu świadomości za totalność „an und für sich sein", 3-o na identyfikacji syntezy fundamentalnej świadomości czystej z generacją w czasie. W zgodzie z charakterem transcendentalnym tej filozofji pozostaje doktryna o immedjacji (bezpośredniej wewnętrznej relacji) subjekt-objektywnej procesu poznawczego, owszem uzasadnienie swe znajdująca w rozróżnieniu świadomości psychologicznej (związanej intencjonalnie z partykularnością bytu idividuum) i świadomości czystej (aktywności spontanicznej myśli koekstensywnej Universum) — doktryna Husserla i S. Franka. Śmiemy uważać, iż kwalifikacja *Idealizmu* (w znaczeniu nie tworzącem klasy systematycznej) jest koekstensywna nietylko do doktryn neokantyzmu czy neoheglizmu, lecz porówno do filozofji fenomenologicznej i doktryny ontologizmu transcendentalnego N. Hartmanna; idealizm jest tu aspektem współistotnym do *Transcendentalizmu:* odrzucenie postawy dogmatyczno - realistycznej, zatem złudnem jest commercium fenomenologizmu czy filozofji N. Hartmanna z tomizmem: wszelkie doktryny oparte czy to z jednej strony na Arystotelesie, czy z drugiej na Locke'u fundują relację epistemologiczną na dogmatycznem użyciu kategorji przyczynowości (doktryny „mitologji" noetycznej).

W sprzeczności z kwalifikacją Hartmanna, jako najwybitniejszego współczesnego filozofa, kwalifikacją przesadzoną, pozostaje pobieżny i zasadniczo nieadekwatny wykład jego filozofji: wykład ten ogranicza się do rozważań wstępnych „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis"; nie wystarczy sformułować zagadnienia aporetyki, należy je podążając za Hartmannem, rozwiązać. Punkt ciężkości doktryny N. Hartmanna leży w wykładzie kategoryj posługujących epistemologicznie i ontologicznie, jako absolutnej strukturalności a priori bytu poznawczego. Hartmann nawiązuje tu do doktryny kategorjalnej Kanta, transformując ją ontologicznie. Filozofja Hartmanna w całości jest zjawiskiem „komplementarnem" do transcendentalno - subjektywnej postawy Husserla, podobnie, jak np. filozofja Krauzego do filozofji heglizmu. Doktryna Hartmanna najbliższa jest niewykładanej przez autora filozofji S. Franka („Priedmiet Znania") w swej podstawowej analizie relacyj gnozeologicznych w ich implikacji nieskończonego (irracjonalnego) substratu bytu (podobnie krytyka idealizmu fenomenologicznego Hartmanna jest bliźniaczo podobna do wcześniej przeprowadzonej krytyki Franka; w wykładzie autora pominięty został essencjalnie z fenomenologizmem wiążący Hartmanna element intuicjonizmu).

Podana powyżej charakterystyka filozofji transcendentalnej atrybuuje w równym stopniu filozofję Bergsona, na tym dopiero tle daje się zauważyć odchylenie naturalistyczne jednostronnie rozwinięte w wykładzie ks. Pastuszki i sprowadzające filozofję Bergsona do rzędu naiwnych, naturalistyczno - objektywnych rozważań. W transcendentalnym charakterze intuicjonizmu doktryna Bergsona wyraża odchylenie jednocześnie naturalistyczne, mistyczne i absolutne: mistyczność wiąże się z doktryną absolutnej bezpośredniości i prostoty intuicji, identyfikującej się w poznaniu z indywidualnością samą w sobie; naturalizm w stożsamieniu (w immanowaniu) świadomości z życiem jako aktualnością immanentną świata; tendencje absolutne w doktrynie życia totalności absolutnej (w sobie i dla siebie) ontologiczno - gnozeologicznej. Mimo odchylenia można odnaleźć w bergsonizmie konstrukturę transcendentalną wedle Kantowskiego prototypu: czas w obu doktrynach — „syntetyzacja" spontaniczna i intuitywna życia psychicznego, doktryna schematu dynamicznego odpowiada doktrynie schematu czystego i imaginacji produktywnej. Niemałego znaczenia jest paralela: Bergson — Maine de Biran — w doktrynie spontanicznej Pamięci i w teorji fundamentalnej absolutnego faktu świadomości psychologicznej, jako specyficznej aktywności intuitywnej — wyższość Maine de Birana w kategorjalizacji (strukturyzacji) intuicji. Oryginalność i słabość zarazem bergsonizmu w hiperbolizacji przeciwstawności filozofji spekulatywnej: Rozum (Vernunft) — Umysł (Verstand) — w przeciwność niesprzymierzalną i rozrywającą („kontradyktoryzującą" świadomość: intuicja - intelekt). Zagadnienia te, jak i inne tu omawiane wykładamy obszernie w pracy „Racjonalizm absolutny wobec doktryn intuicjonistycznych w filozofji współczesnej". Istotą transcendentalizmu Bergsona jest stożsamienie świadomości i życia, stąd ważnem jest, by umieć w perspektywie tej transcendentalnej umieścić wszelkie istności tego systemu (oczywiste korelacje epistemo-ontyczne: życie — intuicja, jako adekwatne samoujęcie się konkretności nieskończonej w jej totalności, i materja — intelekt, materja jako korelacja objektywna tendencji dyskontynualno - abstrakcyjnej intelektu, zatem jak wykazujemy w pracy wyżej cytowanej, materja jest immanentną innością życia — świadomości); essencjalnie transcendentalną jest bergsonowska doktryna *obrazu* jako objektywności immanentnej funkcji reprezentatywnej świadomości; zatem bergsonizm włączyć należy do kompleksu filozofji transcendentalno - intuicjonistycznej, Husserl, N. Hartmann, Heidegger. Wspólnym tematem, tematem podstawowym, problematyki tej filozofji jest problemat czasu; Schelling wydeterminował jedność essencjalną świadomości transcendentalnej z czystą generacją konstytuującą czas immanentny. Wybiegając naprzód zwracamy uwagę, iż ks. Pastuszka w wykładzie doktryny czasu Husserla nie uwzględnia „Vorlesungen zur Phaenomenologie des inneren Zeitbewusstseins". Najistotniejszem dla fenomenologji nie jest przeciwstawienie czasu immanentnego świadomości i czasu objektywnego (elementu mundus realis) lecz rozróżnienie czystej, produkującej czasowości, płynnego continuum świadomości i objektywnego, immanentnego czasu, jako trwania i zmienności w ich modyfikacjach przedmiotowości immanentnej w subjektywności transcendentalnej. Zatem już u Husserla mamy trzy gatunki czasu, zmodyfikowane następnie w metafizyce czasu Heideggera. W świadomości transcendentalnej identyfikującej się z continuum *fiendi* znajdujemy źródło wspólne bergsonizmu, husserlizmu i heideggeryzmu w przeciwstawieniu do genetyki myśli czystej systemów architektonicznych idealizmu transcendentnego (Cohen, O. Hamelin).

Błędem podstawowym w wykładzie filozofji transcendentalnej Husserla jest niezrozumienie właśnie jej transcendentalnej źródłowości. Wykładca umieszcza się w punkcie widzenia, który sam Husserl charakteryzuje jako naiwność fenomenologiczną, określając swą filozofję jako radykalną i konsekwentną postać filozofji transcendentalnej (w pracy „Formale und transzendentale Logik"), mówiąc inaczej autor umieszcza się na stanowisku „Logische Untersuchungen", niedostatecznie korygowanem przez doktrynę „Idee...", pomijając całkowicie problematy restauracji transcendentalnej monadologji, zawartej w „Méditations Cartésiennes", oraz zagadnienia stosunku struktur logicznych, jako korelatów objektywnych podmiotowości czystej („Formale und transzendentale Logik"), zagadnienia poprawności sądów, sfera analityczności czystej i zagadnienia prawdziwości sądów, sfera syntetyczności czystej, konstytuującej rzeczywistość w funkcji danośsci oglądowej, zasadzającej się właśnie na pierwotnej syntetyzacji funkcjonalnej podmiotu transcendentalnego. Transcendentalnym „bez zarzutu" jest punkt wyjścia filozofji Husserla: Cogito czyste jako reszta transcendentalna Universum: podmiotowość w sobie i dla siebie edukująca (eksplikująca) przedmiotowość, jako immanentną sobie inność; doktryna ta najbliższa jest Schellingowi („System des Transzendentalen Idealismus"), dzieląc z nim nietylko teorję podmiotowości czystej, jako residuum absolutnego po „zawieszeniu" ważności (waloru) „wsobnego" (realności) świata, lecz i intelektualno - intuitywną interpretację tej podmiotowości (intellektuelle Anschauung — Wesenserschauung i Vernunfterschauung). Rozum jest dla Husserla — jak dla Schellinga — intuitywnością produktywną czystego bytu, specyficznością Husserla jest wyeliminowanie „deduktywności czystej" jako elementu transcendentnie logicznego świadomości. Intencjonalności w języku spekulatywnej filozofji odpowiada subjekt - objektywna struktura wszelkich aktów czystego ja, struktura noetyczno-noematyczna odpowiada polaryzacji świadomości, jako inteligencji czystej na intellektualność czystą i intelligibilność czystą. Świat wedle Husserla, to idea nieskończona aktualizująca się w permanencji i w funkcji świadomości. Ja czyste odnajduje w refleksji adekwatnej na siebie totum struktur Universum a przeto i inne ja (alter-ego); edukcja alter-ego z ego, jako innego ja samego dla siebie ustanawia monadologję transcendentalną: objektywność świata jest funkcją intersubjektywności monad. Rażąco naiwnem jest postawienie zagadnienia objektywności czy nie-objektywności essencyj u Husserla: wynika z niezrozumienia funkcji „an sich sein": w doktrynie Husserla mamy adekwatyzację totalną czystej funkcji „für sich sein" i czystej funkcji „an sich sein"; podmiotowość czysta koekstensywnością w produktywności dla siebie sfery essencyj, i przeciwnie u N. Hartmanna mamy prius „an sich sein" struktur intelligibilnych wobec ich partialnej aktualizacji w funkcji „für sich sein".

Kwalifikacja „idealizm" przysługuje i doktrynie Heideggera; w pojęciu *Verstehen* aktualizuje się egzystencjalność w aspekcie essencjalnie i totalnie tożsamej z nią świadomości: zatem w doktrynie Husserla egzystencja jest implikacją konieczną w funkcji produktywności ja czystego i u Heideggera świadomość jest eksplikacją essencjalnie-totalną egzystencji w funkcji Verstehen. Ze stanowiska filozofji absolutnej osobliwość doktryny Heideggera wyznacza się przez neutralizację permanentną *sum* absolutnego z entymematu transcendentalnego Cogito ergo sum i *sum* relatywnego z entymematu empirycznego Sum ergo cogito.

Od M. Schelera idący „pięciu drogami" świętego Tomasza winni nauczyć się, iż wszelkie te drogi sprowadzają się do jednego, dogmatyczno - naturalistycznego bezdroża: naiwnej hipostatyzacji prawa przyczynowości, którego walor metafizyczny wali się z podstawową refleksją filozofji transcendentalnej.

Najsłabszą część pracy stanowią wykłady wielkich systemów idealistyczno - architektonicznych H. Cohena i O. Hamelina, przedstawione pobieżnie i w abstrakcji od systematyki relacyj kategorjalnych, zatem nie będziemy przeprowadzać krytyki spekulatywnej. Wypada jednak zaznaczyć, iż system O. Hamelina, jakkolwiek jest modyfikacją systematu myślowości czystej heglizmu, ograniczając się aspektem transcendentalnym, jako system przedstawień inteligencji ludzkiej, nie odnajduje środków uprawnionych dla „dedukcji" Absolutu (Boga). Podobnie filozofja transcendentalna Husserla pozostając sobie wierną, nie może wejść w sferę intelligencji Absolutnej (Intellectus Archetypus, Intellectus infinitus et intuitivus), gdyż to implikowałoby transcendowanie z świadomości transcendentalnej, jako identyfikującej się choćby funkcjonalnie z continuum fiendi przeżyć: wytworzenie pojęcia Rozumu absolutnego jako korelacji adekwatnej w formie subjektywności kreatywnej totalności essencyj w ich ponadczasowości, stąd w systemie Husserla jak w aspekcie filozofji teoretycznej Kanta, Bóg jest jedynie koniecznem pojęciem granicznem (intymny związek Husserla i N. Hartmanna z Kantem, między innemi także w pojęciu świata jako Idei, nieskończoności „an sich sein", w continuum nieskończonem aktualizacyj w funkcji świadomości).

Różnica essencjalna między doktrynami idealistycznemi fenomenologji i systemów Cohena czy Hamelina sprowadza się do przyznania w pierwszym wypadku jako prius oglądowości czystej rozumu i przyznania w drugim wypadku jako prius struktury deduktywności czystej (relacyj djalektyczno - architektonicznych); przytem Hamelin w kontynuacji heglizmu przypuszcza niejako hiatus między rzędem struktur metafizyczno - epistemologicznych i pojęciowością nauk i przeciwnie Cohen przypuszcza i rozwija continuum intelligibile relacyjności kategorjalnych gnozeologicznych i naukowych, pierwsze jako źródłowość czysta tych ostatnich.

„Filozofja współczesna" ks. Pastuszki nie obejmuje filozofji angielskiej, filozofji rosyjskiej; brak to o tyle dotkliwszy, iż doktryny filozofji rosyjskiej wiążą się essencjalnie z doktryną filozofji transcendentalno - intuicjonistycznej i stanowią — w odchyleniu ontologistycznem — (doktryny S. Franka i N. Łoskiego) jej wyniosłą spekulatywnie kondygnację. Ostracyzmem dotknięci zostali porówno wszyscy wybitni filozofowie polscy, nie znajdujemy więc i Brzozowskiego, choć w tym wypadku praca była ułatwiona, zważywszy wnikliwe studjum J. Brauna („Metafizyka pracy i życia"); zamiast wykazu nazwisk podrzędnych uczonych (w rozdziale „Filozofja katolicka") należało choć ogólnie zapoznać z filozofami tej miary jak np. B. Bornstein, szczególnie, że wykładani byli zgoła drugorzędni filozofowie (Karty swoje winni byli znaleść także: S. I. Witkiewicz, co implikowałoby uwzględnienie doktryny H. Corneliusa, dalej W. Lutosławski, a nawet bodaj ks. Jakubisiak). Z filozofji francuskiej nie omówiony został jej przedstawiciel najwybitniejszy, kontynuator Wrońskiego, F. Warrain (prace wronskistów polskich są raczej in statu generandi, stąd pominięcie ich jest dopuszczalne). Pobieżnie omówione były doktryny etyczne i zgoła pominięte doktryny estetyczne, mamy tu na myśli przedewszystkiem estetykę fenomenologiczną, oraz doktrynę estetyki absolutnej J. Brauna (przedewszystkiem „Krytyka rozumu twórczego"). Uderzającem jest także pominięcie doktryn epistemologiczno - socjologicznych, Durkheima przedewszystkiem (z polskich filozofów - socjologów teoryj F. Znanieckiego). Z neokantystów pominięci zostali Cassirer, Natorp, L. Weber. Zapewne, iż niektóre z tych produkcyj mogłyby wejść do dalszych tomów, gdyby te miały nastąpić. Ucierpi jednak na tem i tak chwiejna systematyka pracy (nie uwzględniamy wykładu tych doktryn, którym bądź nie przypisujemy wybitniejszego znaczenia, bądź których nie znamy źródłowo; autor referuje ponadto idealizm włoski, neopozytywizm, witalizm, filozofję strukturalną).

Istotą genezy „filologicznego" charakteru pracy ks. Pastuszki jest regresywny typ mnogości pojęciowej, użyty jako schemat interpretacyjny w kondygnacji krytycznej pracy: filozofja typu dogmatyczno - scholastycznego nie daje perspektyw „intelligibilizacyjnych" dla filozofji współczesnej, stąd niemożność adekwatnego jej przedstawienia, implikującego modalność intelektualno - oglądową i metodyczną wyższego rzędu, jako wynik asymilacji historycznej i systematycznej pojęciowości filozofji nowożytnej. Krytyka systemów przeprowadzona przez ks. Pastuszkę, opierając się na prymitywnie dogmatycznej pojęciowości filozofji dogmatyczno - scholastycznej, nie znajdującej narzędzi myślowych dla komprehensji produkcji filozofji nowożytnej, pozostaje bez filozoficznej doniosłości.

Niemniej praca ks. prof. Pastuszki, jako pierwsza w Polsce o całości (choć niezupełnej) filozofji współczesnej, nie mającej zresztą (w swej całości) systematyzujących opracowań i w innych krajach, odznaczająca się przytem jasnością stylistyczną, oddać winna niezaprzeczone, dydaktyczne usługi. Zwraca także uwagę bezsporna wyższość systematyczności wykładu rozdziałów tomu II-go; jednym z najlepszych jest rozdział poświęcony filozofji M. Schelera. W krytyce tej staraliśmy się odsłonić raczej — w mniemaniu naszem — słabe strony tej pracy, nie przesądzając waloru części nie objętej krytyką.

J. J. Stępniewski.

1) *Ks. prof. Józef Pastuszka: Filozofja współczesna.* Tom I, str. 167, skł. gł. Gebetner i Wolff, Warszawa 1934, tom II, str. 314, Lublin 1936. Tow. Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Nowe książki

Dr. Karol Górski: Wychowanie personalistyczne. Poznań 1936.

Książka powyższa, jak zastrzega się sam autor, nie jest podręcznikiem. Nie porusza zagadnień pedagogicznych w sposób systematyczny. Niemniej jednak w produkcji literatury pedagogicznej ostatniego roku zajmuje pozycję bardzo ważną, autor bowiem spróbował dać w niej zarys doktryny wychowawczej zwanej personalizmem. Oparł się w swej pracy o system tomizmu i te prądy filozoficzne, których reprezentantami są Maritain, Gilson, Gardeil.

Przeświadczenie, że jedynie prawdziwy system wychowawczy zbudować można tylko w oparciu o filozofję oraz żarliwa troska o przyszłość Polski, o byt i wielkość narodu sprawiły, iż karty książki ożywia duch najgłębszej wiary i rzetelnej wiedzy. Drogowskazem dla autora jest prawda.

Te podstawowe przesłanki, przyjęte przez autora, leżące u podstaw jego książki, powinny wszystkich rzetelnych wychowawców w Polsce ustosunkować przychylnie do jego pracy.

Wiemy wszyscy, że wychowanie znajduje się na bezdrożach. Dziesiątki prądów wychowawczych, krzyżujących się wzajemnie, powstające co chwila nowe teorje wychowawcze, nowe „szlagiery" i „supra - szlagiery" z tego zakresu, zwiększają coraz bardziej chaos w dziedzinie wychowania.

Nic nie potrafi zażegnać tego zamętu, tylko przyjęcie zasady, że wychowanie oprzeć się musi na tem, co winno być niewzruszone i ostać się winno zawsze i wszędzie. Tą zasadą pierwszą i niewzruszoną jest osobowość, to, co jest jądrem zagadnień religji chrześcijańskiej i wszystkich wielkich systemów filozoficznych.

Wychowanie oparte o osobowość będzie więc tem prawdziwem wychowaniem, którego ludzkość poszukuje. Personalizm w wychowaniu położyć może kres płynności haseł, doktryn, wskazań, postulatów, zamierzeń i dążeń w dziedzinie wychowania. Myśli autora są bardzo słuszne, trafiające w istotę zagadnienia. Na tej drodze, jak sądzę, istotnie szukać należy rozwiązania problemu wychowania.

Przecież filozofja polska nic innego nie głosi, jak tylko to, że jedynie na drodze rozwoju osobowości człowiek spełnić może swe wielkie przeznaczenia na ziemi. Jedynie tylko przez wnętrzny rozwój i rozrost, przez oparcie swego życia o najwyższy autorytet, jakim jest osobowość Boga, zapewniony zostanie prawidłowy kierunek postępu wychowawczego ludzkości.

Myśli autora, jakkolwiek nie wspomina on o filozofji polskiej, w tem właśnie są zgodne ze zdobyczami i odkryciami filozofji Trentowskiego i Wrońskiego.

Autor nie zna (zdaje mi się) doktryny Wrońskiego, a szkoda, bo zobaczyłby wtedy, jak blisko jego wychowanie personalistyczne podchodzi pod te zagadnienia filozoficzne, które w całej rozciągłości rozpatruje filozofja Wrońskiego

Godząc się na szereg wniosków (nie na wszystkie, bo trzebaby poszerzyć i pogłębić niektóre partje książki), jakie wyprowadza autor z założeń swej teorji wychowawczej, należałoby zastrzec się przeciw przypisywaniu zbytniej roli mistycyzmowi w personalizmie. Według mego zdania to zagadnienie winno być rozpatrzone i wycechowane zgodnie ze stanem wiedzy filozoficznej polskiej.

Książka Górskiego jest godna polecenia. Zagadnienie personalizmu jest godne studjów, rozpraw i dyskusyj. O wiele więcej może wnieść ożywczego tchnienia w zastałe wody doktryn wychowawczych, niż wszystkie nowinki z zakresu wychowania społecznego i t. p., oparte na marksiźmie.

Książkę zamykają ciekawe i słuszne „Glossy" do konstytucji kwietniowej.

A. Madej.

Tryumf „Nieboskiej Komedji"

Po wiedeńskiej inscenizacji „Nieboskiej Komedji", z koleji Teatr Narodowy w Budapeszcie wystawił to nieśmiertelne arcydzieło, na podziw światu a na wstyd Polsce, która tradycyjnie i nieodmiennie „kamienuje swoje proroki", albo poprostu zamurowuje je w ciemnicy milczenia. Czem się to dzieje, że wbrew naszym zblazowanym, głupkowatym krytykom i historykom literatury, zmartwychwstaje dziś poza granicami kraju dzieło, które ich wzgardliwa mądrość oddawna już zakwalifikowała do lamusa „zabytków przeszłości", podobnie jak to próbowano uczynić później z Wyspiańskim (przebrzmiała „literatura"!)? Jak wytłumaczyć ten dziwny fakt, że dzieło z okresu „deklamacji romantycznej", o którem nasi zżydziali „współcześni" mówią z uśmiechem wyższości, jako o szacownym dokumencie patosu patrjotycznego, ożywa nagle, nabiera krwi i rumieńców, wstaje o własnych siłach i przemawiać zaczyna ze scen europejskich Słowem zwycięskiego Galilejczyka?

Składa się na to szereg głębokich przyczyn, których nie umiały pojąć i wyłuskać z supra-dramatu Krasińskiego miałkie i płytkie głowy zatabaczonych Sarmatów, a mianowicie: a) wieczystość problematyki, b) genjusz profetyczny, c) rewelacja nowego stylu. Tematem „Nieboskiej Komedji" jest ostatecznie nie co innego, jak konflikt dwu zasad: boskiej i ludzkiej, który był zawsze motorem poruszającym każdego życia jednostkowego i postępu historycznego ludzkości, konflikt, który pod postacią walki „prawa Bożego" i „prawa ludzkiego", prawicy i lewicy, zachowawczych i postępowych, stał się najwyższem znamieniem i problematem ery współczesnej. Proroczość tego arcydzieła leży w tem, że autor jego dostrzegł i zrozumiał istotę metafizyczną tego konfliktu, podczas gdy ludzie jego czasów byli tylko marjonetkami na scenie najtragiczniejszego teatru historji; i jeszcze wyższa kondygnacja profetyzmu polega tutaj na uświadomieniu wyraźnem niewystarczalności obydwu stanowisk, (choć uczuciowo skłaniał się Krasiński do arystokratycznej prawicy), gdy dzisiaj jeszcze, w 100 lat przeszło po powstaniu „Nieboskiej Komedji", ludzie „arcynowocześni", zaangażowani w tę walkę po jednej czy drugiej stronie barykady, są fanatycznie przekonani o wyłącznej słuszności swego jednostronnego punktu widzenia; Krasiński natomiast widział z oczywistością przeraźliwą, w wysokiej perspektywie dziejów, zbliżającą się zasadę nadrzędną, tryumfujący Logos bogoczłowieczy, rozum twórczy, który wzniesie się ponad apokaliptyczny bój Goga i Magoga, wstępując na pobojowisko klas i narodów, niby ów Chrystus - Apollo, Salvator promienisty z „Akropolis" Wyspiańskiego. Że „Nieboska Komedja" była też rewelacją nowego stylu, prekursorskiem zapoczątkowaniem *teatru antynomjalnego*, o tem pisałem już wielokrotnie (najobszerniej w „Gazecie Literackiej" w r. 1931 w art. „Teatr idej", i tamże w r. 1933 w art. „Teatr antynomjalny").

Polska nie zdaje sobie sprawy, jak wysoko zaawansowane są w postępie historycznym szczyty jej kultury duchowej. Wspominałem już (w art. „U źródeł ciemnoty polskiej"), że historja nie zna drugiego wypadku podobnego rozszczepienia między przeciętną świadomością inteligentnego ogółu, a produktami jednostek genjalnych, jakie zachodzi w Polsce. Bóg obdarzył Polskę filozofami i poetami, których ona nie jest w stanie zrozumieć, na których poziom nawet nasza elita literacka i intelektualna dźwignąć się nie może. Jest to zaiste tragiczny przypadek, gdzieindziej niespotykany. Gdyby oceniać Polskę z perspektywy tych najwyższych kreacyj spekulatywnych i artystycznych, jakie ma ona w swym dorobku duchowym, trzebaby stwierdzić, że to jakiś nad-naród, anomalja historyczna, która pojawiła się cudem na tej planecie o kilka tysięcy lat zawcześnie, pośrodku ludów nawpół-barbarzyńskich, nieokrzesanych i prymitywnych. Natomiast z perspektywy przeciętności polskiej jest się zmuszonym przyznać, że Polacy to narodek mały, kulturalnie i cywilizacyjnie dość zacofany, któremu daleko jeszcze do tych pięter rozwojowych, na których znajdują się narody zachodnie: Niemcy, Francuzi, Włosi czy Anglicy.

Rozwiązanie zagadki tego prekursorstwa jest dość proste, gdy poszukamy do niej klucza w doktrynie Wrońskiego o ewolucji świadomości ludzkiej, o jej typach i kondygnacjach. W ciągu historji dotychczasowej ludzkość rozwinęła w sobie dwa stopnie świadomości: uczuciową (empiryczną) i poznawczą (logiczną). W epoce współczesnej charakterystycznem zjawiskiem jest podział ludzi na te dwa typy świadomości, które nb. są sobie biegunowo przeciwstawne i zajmują zdecydowanie różną postawę wobec rzeczywistości. Tu źródło tragicznego zjawiska antynomji społecznej, rozdzierającej narody i prowadzącej zwolna do podziału na dwa bloki państw o ideologji niesprzymierzalnej. Taki jest stan obecny, z którego wyjściem może być tylko przyszłe dźwignięcie świadomości ludzkiej na szczebel wyższy od tamtych dwu, z perspektywy którego znikłyby przeciwieństwa antynomjalne. Otóż świadomość Wrońskiego, Wyspiańskiego, Norwida, czy nawet Krasińskiego i Cieszkowskiego, dawno już przekroczyła tę fazę rozwoju, w której znajduje się umysłowość Europy współczesnej. Dla nich antynomja świadomości empirycznej i logicznej przestała istnieć, osiągnęli już bowiem czystą apercepcję „ja" transcendentalnego, a nawet może świadomość absolutną. Nic dziwnego, że genjusz ich ogarniał z łatwością z tej perspektywy nadrzędnej całą arcyskomplikowaną problematykę naszej epoki i mógł przewidywać rozwój procesów historycznych na całe stulecia naprzód.

Stąd ta porażająca nowość jasnowidzenia współczesnej rzeczywistości społecznej, która zdumiewa publicznośc wiedeńskiego Burgtheatru, czy budapeszteńskiego Teatru Narodowego — na widok niektórych scen „Nieboskiej Komedji". I możemy być pewni, że podobne ewenementy będziemy oglądali i w dalekiej przyszłości, gdy np. za jakieś lat 50 — 100 teatry paryskie czy londyńskie wystawiać będą „Legjon" Wyspiańskiego. Nasze warszawskie snoby mogą być zgóry przygotowane na bardzo wiele podobnych niespodzianek. Bo sama logika rozwoju pozwala przewidzieć, ze 100-procentową pewnością *okres uniwersalnego panowania kultury polskiej w Europie*, tak jak widzieliśmy już podobne epoki supremacji kultur: włoskiej czy francuskiej. Jeden z wybitnych reżyserów - eksperymentatorów Craig, powiedział po przeczytaniu „Sędziów" Wyspiańskiego, że to już jest „teatr przyszłości" i szczęśliwy to naród, który dorósł do wydania i zrozumienia takiej sztuki (z tem zrozumieniem n. b. jest nieco gorzej, o czem Craig nie wiedział oczywiście). Istotę arcygenjalną polskiego teatru profetycznego ujął kiedyś w słowach niezmiernie głębokich, choć napozór paradoksalnych, A. Łada - Cybulski: „Gdyby nawet Bóg chciał, nie mógłby sprawić, by dzieje ludzkości poszły innym torem, niż podyktował w swym teatrze Stanisław Wyspiański". Należy to rozumieć tak, że teatr ten odkrył w rdzeniu Logosu ludzkiego *prototyp wszelkiego dziania się*, tak jak się ono aktualizuje na scenie wewnętrznej (w duszy jednostki) i zewnętrznej (w stającej się historji).

Jeżeli przyjmiemy, że punktem wyjścia i motywem powszechnym sztuki tragicznej jest „dramat Losu i Woli", czyli przezwyciężanie konieczności przeznaczenia przez wolność twórczą naszego posłannictwa, to dostrzeżemy odrazu, że istotą wszelkiego Fatum jest antynomja (konflikt niepojednalny) dwu zasad elementarnych naszej osobowości: zasady boskiej i ludzkiej, zaś celem wyzwalającej się Woli posłanniczej jest naprzód harmonizacja tych dwu pierwiastków, a następnie ich ostateczne utożsamienie. W skali jednostkowej jest to walka owej kantowskiej tezy i antytezy, transcendentnego i immanentnego, nieskończoności i skończoności, dążności nadprzyrodzonej i popędu doczesnego, walka, którą Kant usystematyzował w swej nauce o antynomjach rozumu, czyli o ideach kosmologicznych. W skali dziejowej jest to oczywiście *antynomja społeczna*, czyli konflikt socjalno - polityczny dwu typów psychicznych, z których jeden ma w sobie przewagę pierwiastka rozsądkowego, doczesnego a drugi przewagę irracjonalnego, wiecznego.

Wykazałem swego czasu na łamach „Zetu", jak ta podstawowa relacja zasad elementarnych duszy ludzkiej, skrzyżowana z duchem kolejnych epok historycznych, daje początek wielkim, naczelnym stylom teatralnym. Struktura ta odsłania z niezwykłą przejrzystością logikę rozwojową sztuki tragicznej, tak jak się ona uzewnętrznia w historji teatru. Zwróciłem też uwagę na to, że w epoce współczesnej punkt ciężkości tej przerażającej antynomji rozumu przeniósł się na scenę burzliwą dziejów, w sferę zmagań społecznych olbrzymich zbiorowisk ludzkich, przybierając charakter istnych żywiołów duchowych. Ten fakt o kosmicznej doniosłości nie znalazł dotąd wyrazu w dorównanym stylu teatralnym nigdzie... za wyjątkiem sztuki polskiej. „Paryska dramaturgja" Mickiewicza, przedewszystkiem zaś „Nieboska Komedja" Krasińskiego oznacza nie mniej jak *narodziny nowej epoki teatru*, z czego dotąd jeszcze teatrologja europejska nie zdaje sobie sprawy.

Tak więc, byłoby grubą omyłką zaliczenie arcydzieła Krasińskiego do produktów sztuki romantycznej, mimo łudzących pozorów zewnętrznych. Istotą perjodu romantycznego jest — jak to słusznie stwierdza Brzozowski — obudzenie się samowiedzy twórczej „ja" ludzkiego („jaźń romantyczna"), upojonego wyzwoleniem z więzów ciążącej zewnętrzności. Ta afirmacja autonomji absolutnego wolnego, twórczego ducha, postawionego oko w oko z absolutem, znajduje swój wyraz w odrzuceniu wszelkich rygorów i kanonów ustalonej formy wypowiedzi artystycznej. Hoene - Wroński określa w podobny sposób sens 4-go, romantycznego perjodu w swojej historji sztuki; natomiast znamię 5-go, zbliżającego się perjodu, to — w jego ujęciu — Fatum dziejowe, polegające na „walce dwu zasad boskiej i ludzkiej". Ta klasyfikacja wyznacza dobitnie miejsce „Nieboskiej Komedji" właśnie w tym nowym okresie.

Mógłby ktoś rzec, że dzisiejszy „teatr społeczny", z takim rozmachem uprawiany np. w Sowietach, dawno już zdystansował Krasińskiego z jego antycypacją teatru antynomjalnego. Nie byłoby to niczem dziwnem, skoro Krasiński napisał swe arcydzieło w r. 1833-cim, było więc dość czasu na pozostawienie w tyle jego koncepcji. Ale tak nie jest. Sowiecki teatr społeczny, teatr mas, jakkolwiek wchodzi w kontakt z żywiołem „stającej się historji", jako odbicie walki socjalnej, narzędzie agitacji rewolucyjnej, a nawet zastępca kościoła i obrzędowości religijnej, nie jest jednak i być nie może typem teatru antynomjalnego, choćby dlatego, że jest uzmysłowieniem jednostronnie afirmowanej „zasady ludzkiej", anty - boskiej, i *nie dostrzega ani równowagi zasad przeciwstawnych, ani tembardziej rozwiązania nadrzędnego*.

Podobnie śmieszną byłaby próba lokalizacji „Nieboskiej Komedji" w epoce rewolucji francuskiej, gdy antynomja społeczna, w pełnem znaczeniu tego pojęcia, była dopiero w fazie początkowej. Można mówić conajwyżej o jakichś impulsach zewnętrznych i skojarzeniach czysto powierzchownych, które nie mogą odebrać dziełu Krasińskiego jego charakteru profetycznego. „Nieboska Komedja" nie jest sztuką „historyczną" starego typu, usiłującą udramatyzować, czy shipostazować wydarzenia już zaszłe w czasie ubiegłym. Jest to wizja przyszłości par excellence, wybiegająca natchnieniem aż w epokę dzisiejszą i jutrzejszą, w wulkaniczne przemiany społeczne, odbywające się na naszych oczach, zarówno jak w wypadki, jakie dopiero dziać się będą. Mierzyć ja miarką naturalistycznego dramatu historycznego jest równem głupstwem, jak dopatrywać się w „Legjonie" Wyspiańskiego opisu rzeczywistych perypetyj życiowych Mickiewicza z r. 1848, jakkolwiek służą tam one za pretekst artystyczny i odskocznię dla wizji czasów przyszłych. Ale czy nasi teatrolodzy i historycy literatury potrafią to zrozumieć?

Inscenizatorzy budapeszteńscy nie czynią wcale dowolnej adaptacji tekstu, gdy nakładają Pankracemu maskę Stalina. Zresztą sam Krasiński rzutował swe dantejskie piekło rewolucyjne na ziemie Słowiańszczyzny, a nie na bruki Paryża. Dręcząca go koszmarna wizja została potem rzutowana jeszcze wyraźniej w tym samym kierunku, jak to widać z listów pisanych w zrewoltowanym Rzymie, w 1848-mym. Ale nie o to idzie. Pankracy to alegorja o zasięgu powszechnym, znak poetyckiej algebry, pod który można podstawić wszystkie przejawy siły zbuntowanej przeciwko zasadzie boskiej; spór hr. Henryka i Pankracego może tedy być odniesiony zarówno do konfliktu dziejowego faszyzmu z komunizmem, jak do każdej przyszłej inkarnacji antynomji społecznej.

Nasi Semito-Sarmaci szukający rozrywki w farsie francuskiej a objawień w sztuce sowieckiej, wzruszą zapewne ramionami na te wywody. Ale jest już w Polsce wielu takich, których nic nie obchodzi, co ci parjasi duchowi mówią i myślą. Objektywna analiza elementów teatru i ich struktur złożonych, determinujących powstawanie stylów, wykazuje naocznie, że teatr sowiecki to trywjalna agitka w porównaniu z monumentalną kreacją, jaką jest „Nieboska Komedja", ten świetny prototyp teatru antynomjalnego (nie wspominam tu już nawet o Wyspiańskiego „teatrze Słowa", który jest ponad czasem i ponad historją, będąc *teatrem absolutnym* sensu stricto).

Polska deklamująca patetycznie o swojej mocarstwowości zagubiła swą duszę i żyje od kilkunastu lat odpadkami obcych kultur i narkotykami obcych haseł. Cóż dziwnego, że w takiej Polsce Hoene - Wroński czy Wyspiański jest zaledwie tolerowany i że w takiej Polsce trudno o zrozumienie istotnej wielkości arcydzieła Krasińskiego.

A przecież to poprzez nią, poprzez Polskę oczekiwał natchniony poeta - prorok zjawu tej prawdy absolutnej, której blask („Galilae vicisti!") poraża Pankracego. To przecież o niej pisał we wstępie do „Przedświtu", że „tylko w Polsce i przez Polskę zacząć się opatrznie może nowy okres w dziejach świata". Czy jest możliwe, by naród jakiś rozminął się tak tragicznie i groteskowo ze swojem przeznaczeniem, jak tego dowody daje obecna „skrzecząca" rzeczywistość polska? Trudno w to uwierzyć. Wypada przypuścić raczej, że to chwilowe zaćmienie mózgu i paraliż woli.

J. B.

Świat słowiański

Slovanstvo—zachrana Europy

Ludo Vyczislik: Slovanstvo — zachrana Europy. Bratislava 1936, str. 140.

Rzecz ta, pisana po słowacku, jest gorącym apelem do Słowian, by się zjednoczyli jako równi z równymi, dla utrzymania własnej niezależności, dla obrony europejskich ideałów kulturalnych przeciw grożącej destrukcji, dla umożliwienia dalszego tryumfalnego pochodu chrześcijaństwa. Słowianie, którzy zamieszkują trzy piąte Europy, stanowiliby niezwalczoną potęgę, gdyby nie ich waśnie wewnętrzne, powiada autor. A wszystko zdaje się świadczyć, że mają oni do odegrania rolę zupełnie nową, twórczą i zbawczą. Pangermanizm z natury swej jest słuszny i nie stanowi dla nas groźby, o ile zdołamy mu przeciwstawić — w równowadze, nie zaś w agresji — naszą słowiańską wszechzgodę; inaczej zginiemy pod naporem silniejszych i aktywniejszych od nas. Zachód się wyczerpał, od długiego już czasu on, twórca nieprzemijalnych wartości, już niestety nie tworzy nic nowego i ożywczego. Kręci się wkółko, i w tym zastoju wytwarza tylko organiczne jady. Jednym z najzłośliwszych jadów jest marksizm, który jednostronnie wypaczył filozofję Hegla, swym prostactwem umysłowem zdołał otumanić rzesze proletarjatu, najniesłuszniej upatrujące dziś w nim swego jedynego rzecznika, wyjałowił i zmącił źródła twórczości europejskiej. Zarówno komunizm jak i kapitalizm są wstrętnymi bękartami liberalizmu. (Liberalizm pojmuje autor dość swoiście, naszem zdaniem niezupełnie słusznie).

Rakiem naszej cywilizacji jest żydostwo, dziś poufnie związane z masonerją, umiejące wyzyskać na swoją korzyść a na nasze zatracenie wszystkie ruchy społeczne, umiejące wśliznąć się wszędzie, by spaczyć naszą psychikę, aż do rdzenia. Gdzie się nie da porwać ludzi do bezpośredniej walki przeciw chrześcijaństwu, tam się im zaszczepia cyniczne lekceważenie rzekomych zabobonów, niewiarę w bohaterstwo, domniemanie „wyższy" pogląd na „przestarzałe" pojęcia honoru, patrjotyzmu, religji.

Zwłaszcza my, Słowianie, wskutek wrodzonej dobroduszności i miękkości charakteru, nie tylko nie dostrzegamy, ale nawet przymykamy oczy dobrowolnie na *„tajne moce"*, które zresztą są dzisiaj coraz mniej tajne, coraz agresywniejsze. O bijące w oczy przykłady jakże łatwo.

Głęboko ubolewa autor nad rozdźwiękiem pomiędzy Polską a Czechosłowacją. Czy Polska nie widzi, że jej dzisiejsza polityka ułatwia Niemcom stopniowe owładnięcie Słowian? A Czechosłowacja czy zapomniała o wszystkich wspaniałych czynach polskiej myśli i polskiego oręża? o tem, że to Polska w 1920 r. przeszkodziła komunizmowi w zwycięskim pochodzie na Zachód?

Dziś Rosja jest komunistyczna, więc destrukcyjna; nie znaczy to jednak, że się kiedyś z tego nie otrząśnie. Musimy z góry obmyślić, jak postąpimy względem tej odzyskanej siostry. Spory między Polską, Czechosłowacją, Jugosławją, Bułgarją — nie są takiego rodzaju, by się ich nie dało usunąć przy minimum chociażby dobrej woli. Jako patrjota słowacki, autor jest przeciwny żądaniu autonomji, gdyż ta świadczyłaby o niższości jego ojczyzny. Wszystkie narody słowiańskie mają być zupełnie równoprawne, a związane ścisłą federacją.

Z lektury tej książki nie wynika, by autor znał filozofję polską. Szkoda. Dałoby to mocniejsze podwaliny jego pomysłom. Ale i tak, książka warta jest przeczytania i przemyślenia, bardzo aktualna, bardzo szczera.

Essaye o polskiej literaturze

Stanisław Mecziar: Poezia a život. Essaye o polskej literature 203 str. Vydala Matica Slovenska. 1936.

St. Mecziar studjował przez parę lat na naszych uniwersytetach, jako stypendysta rządowy. Obecnie odwdzięcza się naszej ojczyźnie i swojej tym tomem zajmujących szkiców o najwybitniejszych poetach i powieściopisarzach polskich XIX i XX ww. „Ze słowiańskich literatur, polska w swych osiągnięciach, zwłaszcza w w. XIX, przedstawia samodzielną duchową walkę nietylko o byt własnego narodu, lecz również o wyższy typ kultury wszechludzkiej, a poznanie tego dorobku będzie oczywiście wzbogaceniem naszego duchowego widnokręgu" — powiada autor we wstępie.

Tom otwiera szkic o Mickiewiczu — piękny, jak wszystkie inne, ale bodaj najmniej samodzielny, nieco trącący podręcznikiem. Szkoda też, iż tak ważna, a zgubna w rozwoju twórczości Mickiewicza sprawa towiańszczyzny została omówiona w paru zaledwie zdaniach. Widać, że St. Mecziarowi bliższy jest Krasiński. Studjum o tym wieszczu aż zadziwia swą głębią. Autor podkreśla, że Krasińskiemu szło o „zwycięstwo ducha absolutnego". Gdy Konrad Wallenrod, aby wyzwolić ojczyznę, ucieka się do środków niegodziwych, Krasińskiego Irydion wznosi się o wiele wyżej, aż w sfery ducha absolutnego i sprawiedliwości bezwzględnej. — Dalej mamy ładnie napisane studjum o Słowackim. — Z radością widzimy, że w szkicu o Norwidzie St. Mecziar utrafił w samo sedno, mówiąc: „Gdy twórczość tamtych poetów była prometejska, twórczość Norwida jest *parakletyczna*". Czy wielu Polaków zdobyłoby się na tak subtelną uwagę? Zaznacza też autor wciąż rosnący wpływ Norwida na dzisiejszą generację pisarzy polskich; ma się wrażenie — powiada — iż jest to poeta nie z zeszłego stulecia, ale dziś żyjący i tworzący.

Zdaje mi się, że w Tetmajerze dopatrzył się autor pogłębienia filozoficznego, zgoła nieistniejącego. Pod względem przenikliwości, znacznie wyżej postawiłbym szkic o Kasprowiczu, a zwłaszcza bardzo piękny rozdział o Staffie. Rozumnej a głębokiej analizy doczekał się Berent, którego szlachetne i zupełnie odrębne stanowisko zostało wybitnie uwydatnione.

Pozatem tom zawiera essaye o Reymoncie, Żeromskim i Wyspiańskim. — Dodajmy, że słowacki język autora jest dość przystępny dla polskiego czytelnika.

Cz. J. K.

„Wistnyk"

Wistnyk (listopad 1936): bardzo zjadliwy artykuł, podpisany *Sganarelle*, a skierowany przeciw tym Polakom, którzy na nasze kresy wschodnie chcą nieść kulturę polską („kulturę Norwidów i Słowackich"). Dostało się wszystkim, a więc oberwał i „IKC.", i „Wiadomości Literackie" i „Wołyń", „Bunt Młodych", „Myśl Polska", „Kurjer Wileński", „Prosto z Mostu", „Polska Zbrojna" — ba, wyciągnięto z grobu nawet ks. Skargę. Nie pominięto też i „Zetu", który „utożsamia ideę jagiellońską z rozrostem państwa i z federacją (Zet nr. 5)". „Jabym sądził — pisze autor, że kto nie mocny w terminologji prawniczej, uczyni lepiej ,zajrzawszy do encyklopedji. Zobaczy tam, że sojusz a unja, lub unja a inkorporacją są to pojęcia różne. W encyklopedji Orgelbranda 1883 r. czytamy o idei jagiellońskiej, że ta idea złączyła w jedno państwo kraje królowej Jadwigi i króla Jagiełły. Unja 1569 tylko zrazu była unją, a i to pomiędzy Polską a Litwą, Ukraina zaś, jako kontrahent, w tę grę nie wchodziła. Zatem idea, o której mowa, nie była ideą sojuszu, unji czy federacji. Więc trzeba mówić albo o tej idei, albo o unji czy „federacji". Nie zaś o obydwóch naraz".

W tymże numerze „Wistnyka" czytamy: „*Diło* podaje, że w swym odczycie dr. L. Chwistek uważa za zasługę pracę polskiego pisma we Lwowie, *Sygnałów*, które jedyne w Polsce stale informuje czytelników o twórczości ukraińskiej. Nie wiemy, czy tak istotnie powiedział dr. Chwistek (nie byliśmy na jego odczycie) ale ażeby się bałamuctwo nie szerzyło dalej, zauważymy, iż nieprawdą jest, jakoby bolszewizujące *Sygnały* były jedynem w Polsce pismem, informującem o twórczości ukraińskiej. O twórczości tej znajdujemy wieści i „Buncie Młodych", i w „Zecie" i w „Merkuryuszu Polskim".

Po raz trzeci w tym zeszycie „Wistnyka" wspomniany jest „Zet" jako pismo, które w swym nr. 41 podało krótki przegląd treści „Wistnyka".

Książki nadesłane

Benedykt Bornstein: Architektonika świata. Tom III. *Logiczno - geometryczna architektonika uniwersalna.* Warszawa, 1936. Bibliotheca Universitatis Liberae Poloniae, Ser. B., nr. 1/III. Wydano z zasiłku Min. W. R. i O. P. Skł. gł. Gebethner i Wolff. Str. 212.

Czesław Jastrzębiec Kozłowski: Sur la Création propre de Dieu. Paris 1936. Librairie Véga. p. 32.

Stanisław Piasecki: Prawo do twórczości. Warszawa, 1936. Wyd. „Prosto z mostu". Str. 303.

Wojciech Wasiutyński: „Z duchem czasu. Warszawa, 1936. Wyd. „Prosto z mostu". Str. 278.

Antoni Malatyński: Nowy ruch narodowy. Wyd. II. Warszawa 1936. Skł. gł. Dom Książki Polskiej. Str. 160.

Leon Wasilewski: O drogę do socjalizmu i pokoju. Warszawa, 1936. Str. 31.

W. Majdański: Państwo rodziny. Kalisz, 1935. Nakł. autora. Str. 53.

Bolesław Leśmian: Napój cienisty. Wiersze. Warszawa 1936. J. Mortkowicz. Str. 220.

Aleksandra Rachmanowa: Studenci, miłość, czerezwyczajka i śmierć. Pamiętnik kobiety. Tłum. J. St. Zakrzewska. Katowice 1936. Nakł. Księgarni Katolickiej. Str. 336.

Aleksandra Rachmanowa: Małżeństwa w czerwonem piekle. Tłum. St. Zakrzewska. Katowice 1937. Nakł. Księgarni Katolickiej. Str. 308.

Halina Siennicka: Uroda Jugosławji. Bibljoteka Jugosłowiańska pod red. prof. Jul. Beneszića. Tom IX. Warszawa 1936. Instytut Wydawniczy „Bibljoteka Polska". Str. 360.

Olgierd Szpakowski: Polska przeciw marksizmowi. Warszawa 1936. Nakładem „Ruchu Młodych". Str. 24.

Stefan Łubieński: Na morza i ziemi rubieży. Sceniczna ballada w 4 aktach o Smantku-rybaku i walce człowieka z odmętem. Miejsce Piastowe 1936. Skł. gł. Gebethner i Wolff. Str. 108.

WYD. N. I. AKCJI KATOLICKIEJ.

Jan Frei: O duszę dziecka. Praktyczne wskazówki dla wychowawców. Poznań 1936. Biblj. „Ideały i życie" nr. 3. Str. 78.

Dr. Karol Górski, doc. Uniw. Pozn.: *Wychowanie personalistyczne.* Poznań 1936. „Kultura Katolicka" pod red. ks. dr. St. Brossa, t. XII. Str. 244.

Michalina Janoszanka: Wielki Tercjarz. Moje wspomnienia o Jacku Malczewskim. Poznań 1936. „Kultura Katolicka", t. XIII. Str. 301.

Ks. mgr. Jan Fondaliński: Koedukacja w świetle badań współczesnej psychologji. Poznań 1936. „Kultura Katolicka" tom XIV. Str. 303.

Willibrod Verkade: Serce niezaspokojone. Z niem. przełożyła dr. Marja Winowska. Poznań 1936. Tom XV „Kultury Katolickiej". Str. 347.

Ks. dr. Antoni Prumbs: Koedukacja a światopogląd katolicki. Poznań 1935. Bibljoteka Akcji Katolickiej nr. 25. Str. 19.

Dr. Czesław Martyniak: Państwo i rodzina. Poznań 1935. Biblj. A. Kat. nr. 26. Str. 32.

Ks. Michał Rękas: Apostolstwo chorych w Polsce. Poznań 1935. Biblj. A. Kat. nr. 28. Str. 18.

Ks. Arcyb. Józef Teodorowicz: Święty Paweł, wzór pracy apostolskiej. Poznań 1936. Biblj. A. Kat. nr. 29. Str. 24.

Ks. Józef Kobyliński: Istota i geneza państwa totalnego. Poznań 1936. Biblj. A. Kat. nr. 30. Str. 40.

Ks. W. Pniok: Apostolstwo świeckie w nauce i historji Kościoła. Poznań 1936. Biblj. A. Kat. nr. 31. Str. 24.

Ks. dr. Walery Jasiński: Na przełomie myśli wychowawczej. Pedagogika współczesna a pedagogika chrześcijańska. Poznań 1936. Biblj. A. Kat. nr. 32. Str. 42.

Zofja Iwaszkiewiczowa: Współpraca rodziny i szkoły. Poznań 1936. Biblj. A. Kat. nr. 33. str. 36.

Redakcja: Warszawa, ul. Wierzbowa 8, IV p., — Administracja: Chmielna 68 m. 37, tel. 6-61-64. Kraków — Tadeusz Kudliński, Słoneczna 15 m. 9.

Redaktor przyjmuje we wtorki i piątki od g. 18 — 19. Prenumerata: kwartalna 3 zł., półroczna 5 zł., roczna 10 zł. P. K. O. Warszawa — Jerzy Braun 153.210

Zakł. Graf. „DRUKPRASA", Warszawa, N. Świat 54, tel. 615-56 i 242-40.